مركز دراسات الوحدة العربية

سلسلة الثقافة القومية (٣١)

حركة القوميين العرب

منطلقاتها الفكرية

سهير سلطي التل

حركة القوميين العرب

وانعطافاتها الفكرية

مركز دراسات الوحدة العربية

سلسلة الثقافة القومية (١٣)

حركة القوميين العرب
وانعطافاتها الفكرية

سهير سلطي التل

الفهرسة أثناء النشر ـ إعداد مركز دراسات الوحدة العربية
التل، سهير سلطي
حركة القوميين العرب وانعطافاتها الفكرية/ سهير سلطي التل.
٢٩٤ ص. ـ (سلسلة الثقافة القومية؛ ٣١)
١. حركة القوميين العرب. ٢. القومية العربية.
٣. الاشتراكية. ٤. الماركسية. أ. العنوان. ب. السلسلة.
320.54

«الآراء الواردة في هذا الكتاب لا تعبّر بالضرورة
عن اتجاهات يتبناها مركز دراسات الوحدة العربية»

مركز دراسات الوحدة العربية

بناية «سادات تاور» شارع ليون ص. ب: ٦٠٠١ ـ ١١٣ ـ بيروت ـ لبنان
تلفون: ٨٦٩١٦٤ ـ ٨٠١٥٨٢ ـ ٨٠١٥٨٧
برقياً: «مرعربي» ـ فاكس: ٨٦٥٥٤٨ (٩٦١١)

حقوق الطبع والنشر محفوظة للمركز
الطبعة الأولى
بيروت، آب/أغسطس ١٩٩٦

الإهداء

إلى مشاعل تضيء طريقي

روح الشهيد ناجي العلي

أمي وأبي

ابنتي حلا

المحتويات

مقدمة: التأريخ الحديث
والواجب الوطني .... أسعد عبد الرحمن ١١
الفصل الأول: حركة القوميين العرب في
سياق الحركة القومية العربية ١٧
أولاً: الحركة القومية العربية ١٧
ثانياً: حركة القوميين العرب: نشأتها وتطورها ٢٦
الفصل الثاني: فكر حركة القوميين العرب ٥١
أولاً: مرحلة القومية المثالية أو القومية الخالصة ٥٤
ثانياً: فكر الحركة القومي ٧٧
ثالثاً: القومية العربية ٨٤
١ ـ القومية والدين ٨٨

٢ ـ القومية والتجزئة ٨٩
٣ ـ القومية والاتجاهات العالمية ٩٠
الفصل الثالث: المرحلة الثانية: القومية الاشتراكية ١١٥
أولاً: المفاهيم الأساسية للقومية
الاشتراكية (الاشتراكية العربية) ١١٨
١ ـ الوحدة ١١٨
٢ ـ الاشتراكية ١٢٠
٣ ـ الحرية ١٢٢
٤ ـ الموقف من الدين ١٢٣
٥ ـ البطل ١٢٤
ثانياً: اشتراكية حركة القوميين العرب ١٣٠
١ ـ الأمة ومفهومات القومية ١٣٢
٢ ـ الوحدة ١٤١
٣ ـ الديمقراطية ١٥٣
ثالثاً: الثورة الاشتراكية والفكر ١٥٧
١ ـ نظرية العمل الثوري ١٥٩
٢ ـ الحركة الشعبية أداة العمل الثوري ١٦١
٣ ـ الديمقراطية ١٦٣
الفصل الرابع: المرحلة الثالثة:
الماركسية ـ اللينينية ١٨٧

أولاً: موضوعات الخامس من حزيران/يونيو
والموقف من البرجوازية الصغيرة ١٩٦
ثانياً: نقد تاريخ حركة القوميين العرب ٢٠٣
ثالثاً: مفاهيم المرحلة الماركسية ٢١٥
١ ـ التحرير ٢١٦
٢ ـ العنف ٢١٨
٣ ـ الاستعمار ٢٢٤
٤ ـ الديمقراطية ٢٣٠
٥ ـ الاشتراكية ٢٣٨
٦ ـ الوحدة ٢٥٢
خاتمة ٢٧١

مقدمة

التأريخ الحديث والواجب الوطني

من المعلوم أن حركة القوميين العرب هي أحد التنظيمات السياسية العربية التي نشأت في أعقاب ما اصطلح على تسميته «عام النكبة» سنة ١٩٤٨. ولا شك في أنها تبقى إحدى التجارب السياسية التي كان لها تأثير سياسي بالغ طوال تلك الفترة وحتى «عام النكسة ١٩٦٧» والتي لم تنل اهتماماً حقيقياً من حيث الدراسة والتأريخ، إلا من قلة نادرة.

ويأتي هذا الكتاب، ليكوِّن لبنة جديدة تضاف إلى الجهد الذي بذله كل من باسل الكبيسي في أطروحته لنيل شهادة الدكتوراه من جامعة واشنطن، والتي نشرت في كتاب بعد استشهاده، ووليد قزيها في دراسة بعنوان «حبش ورفاقه: من القومية إلى الثورية».

ومن نافلة القول إن محطات أساسية بارزة، سواء حول مقدمات نشوء الحركة، أو في بدايات عملها، ما زالت بحاجة إلى الدراسة والبحث حتى تكون الوقفة موضوعية وشمولية، وليكون أمام من يبحث في التأريخ العربي المعاصر فرصة حقيقية للتقييم والنقد لمجمل الحركة السياسية العربية للمرحلة التي نحن بأمس الحاجة إلى تأريخها وتدوينها.

ويحضرني في هذا المجال أن أشير إلى عدد من المؤسسات أو التجارب التي لا بد من أن تنال قسطاً من الاهتمام، وهي:

١ ـ جمعية العروة الوثقى في الجامعة الأميركية في بيروت، والدور الذي لعبته قبيل عام ١٩٤٨ وبعده، كإحدى المقدمات لنشوء الحركة.

٢ ـ كتائب الفداء العربي.

٣ ـ هيئة مقاومة الصلح مع إسرائيل.

٤ ـ لجنة كل مواطن خفير.

٥ ـ النادي الثقافي العربي في بيروت.

٦ ـ المنتدى العربي في عمان.

٧ ـ نادي الاستقلال في الكويت.

٨ ـ الشباب العربي الفلسطيني في لبنان.

٩ ـ رابطة الطلبة النازحين العرب في لبنان.

هذا بالإضافة إلى مجموعة من النشرات أو الصحف التي صدرت عن هذه المؤسسات أو الهيئات، والتي كان بعضها يصدر في أوقات مختلفة وفي أماكن مختلفة وأقاليم شتى.

وبطبيعة الحال، تصبح دراسة صحف الحركة مركزياً (**الحرية** مثلاً) والإقليمية (**الطليعة** الكويتية، و**فلسطين** ملحق المحرر مثلاً) مرجعاً أساسياً لدراسة هذه التجربة، أمراً بديهياً. وأي دراسة لا ترجع إلى هذه الأدبيات، ولا سيما خلال مرحلة صدورها في الستينيات ستبقى عرضاً مجزوءاً يؤدي إلى قراءة منقوصة للتجربة.

إن التأريخ للقوى السياسية التي عاشت هذه المرحلة، ومن ضمنها حركة القوميين العرب، وحزب البعث، والحزب القومي السوري الاجتماعي، والأحزاب الشيوعية العربية، وحركة الإخوان المسلمين، وحزب التحرير الإسلامي، واجب وطني على الباحثين والدارسين من جهة، وواجب أكثر إلحاحاً على من شارك في هذه التجارب أو تحمّل مسؤولية قيادية فيها، من خلال التوثيق المذكراتي لتجربتهم.

ومن منطلق الحفاظ على تاريخنا الوطني، بات من

الواجب اعتبار ما يمت لهذا التاريخ من وثائق جزءاً مهماً من «ذاكرة» شعبنا التي ينبغي الحفاظ عليها، سواء في دور الكتب الوطنية مثلاً، أو في مكتباتنا العامة، لتكون في متناول أيدي كل من يرغب في الدراسة والبحث أو التعمق في فهم تفاصيل المرحلة التاريخية المهمة التي عاشتها أمتنا على مدار ما يزيد على الأربعين أو الخمسين عاماً الماضية.

إن الجهد الذي بذلته السيدة سهير التل في دراسة حركة القوميين العرب لهو جهد مشكور وضروري. ولا ريب أنها حققت بهذه الدراسة الغنية سبقاً مهماً في هذا المجال الذي ينتظر مزيداً من البحث والدراسة أملاً في الوصول إلى الآفاق التي تطرقنا إليها.

وإنني ـ من موقع من خاض تجربة الحركة، وليس من أي موقع آخر ـ أشهد بأن الباحثة حققت «الإنصاف الممكن» أن يحققه أي باحث من خارج الحركة. كما أنني ـ من موقع الأستاذ في العلوم السياسية ـ أسجل للباحثة دأبها وصبرها اللذين مكّناها من الوصول إلى ما وصلت إليه من معلومات على رغم أن بعض قادة الحركة وكوادرها ما يزال يعتبر موضوع الحركة موضوعاً يدخل في دائرة «الأسرار الاستراتيجية العليا»!!!

وأخيراً من موقع المرحب بكتابة هذه المقدمة ـ أتقدم بالتحية للباحثة سهير التل التي أسهمت إسهاماً جاداً في استكمال ما لا أزال أعتبره مقدمات (ومقدمة ابن خلدون شاهد على أهمية المقدمات!) لدراسة شاملة للحركة.

أسعد عبد الرحمن

الفصل الأول

حركة القوميين العرب في سياق الحركة القومية العربية

أولاً: الحركة القومية العربية

لم تكن حركة القوميين العرب، التي أُسست في بداية الخمسينيات من هذا القرن، وليدة الأحداث الساخنة التي أثرت في المنطقة فقط، بل جاءت استمراراً للحركة القومية، التي اختلف الباحثون في أسباب نشوئها.

ففي حين يعيد عبد العزيز الدوري نشوء القومية العربية إلى ما قبل ظهور الإسلام، وتبلورها وامتدادها بالإسلام(١)، يشير زين نور الدين زين إلى ما يفيد ظهور الحركة القومية في مرحلتها الأولى (١٩٠٤ ـ ١٩١٤) كنتيجة لعوامل كثيرة، منها

تزايد الشعور القومي لدى الشباب العربي رداً على حركة التتريك[٢].

ومع تعدد الآراء، فالسائد أن الحركة القومية بمبناها المعاصر جاءت نتيجة للعديد من العوامل، أبرزها: حالة الضعف التي أصبحت عليها الامبراطورية العثمانية، بعد انتصار عدد من الثورات القومية في أوروبا وآسيا وانفصالها عن جسم الدولة، ثم نشوء ما يمكن تسميته بالوعي التحديثي، الذي نتج من تزايد دور المبشرين التثقيفي والتعليمي، من خلال إنشاء العديد من المدارس والكليات الجامعية، التي أدت لاحقاً إلى تخرج مجموعات من الشباب لعبت دوراً في الحياة الثقافية والسياسية بواسطة عدد من الجمعيات والهيئات القومية.

يضاف إلى كل ذلك توسع الدور الاقتصادي ـ الاجتماعي للاستعمار الجديد، وأثره في الحراك الاجتماعي، مما ولد طبقات، ومشاعر، رفضت أو أيّدت هذا الدور ومسبباته العثمانية، وبالذات نظام الامتيازات. . . وأخيراً يأتي دور انتصار الثورة المصرية وإنشاء دولة محمد علي على أسس حديثة، وايلاؤها البعد القومي أهمية خاصة، على رغم بعدها الإسلامي[٣].

هذه العوامل مجتمعة، وغيرها من العوامل، أدّت إلى ظهور تيارات فكرية متعددة، يذكر منها منير موسى:

ـ الاتجاه الليبرالي، العلماني، الراديكالي (الاشتراكي أحياناً)، ومن رموزه فرانسيس مرّاش، ورزق الله حسون، وتابعهم فيه آخرون مثل شبلي شميل، وفرح أنطون، ودعا هذا الاتجاه إلى الديمقراطية والعلمانية، ومن رموزه من دعا إلى الاشتراكية الإصلاحية.

ـ الاتجاه الإسلامي الإصلاحي، وأبرز رموزه جمال الدين الأفغاني، ومحمد عبده، وكان هدفه بعث نهضة إسلامية على غرار النهضة الدينية الغربية.

ـ الاتجاه الإسلامي الرجعي، وأبرز رموزه أبو الهدى الصيادي، وعزة العابد، ودعا إلى الخلافة العثمانية والرابطة العثمانية على أساس إسلامي.

ـ الاتجاه العروبي الذي مثّله نجيب عازوري وبطرس البستاني وجرجي زيدان، ودعا إلى الاستقلال عن الدولة العثمانية ووحدة الأمة العربية.

وهناك أيضاً الاتجاه الذي مثّله عبد الرحمن الكواكبي ودعا إلى الرابطة العربية والخلافة العربية، والاتجاه الذي مثله جمال الدين القاسمي الذي قال بقومية عربية إسلامية(٤).

تمّ التعبير عن هذه الاتجاهات الفكرية بمجموعة الخطب

والمقالات التي عُبّر عنها من خلال الجمعيات الثقافية والسياسية التي برز دورها في الفترة ما بين عامي ١٩٠٨ و١٩١٤، ومنها جمعية الإخاء العربي العثماني، والجمعية القحطانية، والمنتدى الأدبي، والكتلة النيابية العربية، وجمعية العربية الفتاة، وجمعية المهد، والمؤتمر العربي... وغيرها(٥).

وعلى الرغم من تعدد الاتجاهات، إلا أن أبرزها وأكثرها تأثيراً كان بقيادة جمال الدين الأفغاني (١٨٣٩ ـ ١٨٩٧)، وتابعه فيها محمد عبده (١٨٤٩ ـ ١٩٠٥)، وعبد الرحمن الكواكبي (١٨٤٩ ـ ١٩٠٣)، وقد بدت هذه الحركة متطرفة في مواجهة التيار الإسلامي التقليدي، الواسع الانتشار، المعبّر عنه بخطاب جمهور مشايخ الأزهر والأئمة والوعاظ... بمطالبتها بأخذ طبيعة المتغيرات المستجدة في المجتمع الإسلامي بعين الاعتبار، وضرورة إعادة تفسير النصوص، بما يتلاءم مع روح العصر، استناداً إلى العقل.

وفي إطار العلاقة بين القومية والإسلام، اعتبر جمال الدين الأفغاني التماسك القومي مساوياً للتماسك الديني، أما محمد عبده فقد ربط ما بين الوطن والحرية والحقوق المدنية، ويضيف الكواكبي وجهة نظره التي لا ترى أي تعارض بين القومية والدين استناداً إلى التراث الإسلامي نفسه(٦).

ويلاحظ أن أصحاب الاتجاه الإسلامي الإصلاحي ربطوا بين القومية والدين، في الوقت الذي سعى فيه القوميون العلمانيون، أمثال إبراهيم اليازجي ونجيب عازوري وغيرهم إلى فصل الدين عن العمل القومي، وتأسيس دولة قومية مدنية، فأقدموا على تطوير برامج اعتمدت مُثُل التحرر الأنغلوسكسونية، التي تتضمن إضافة إلى مبدأ فصل الدولة عن الدين، تحديث أساليب الحياة، ونشر الثقافة، وتشجيع الحوافز المحلية، بالتنقيب عن الثروة القومية، وتوسيع مجال الحريات السياسية والاجتماعية والفكرية، وإصلاح النظام الإداري(٧).

قبل الحرب العالمية الأولى، واجه معظم الاتجاهات الفكرية المشار إليها تحدياً جديداً، تمثل بالاستعمار الأوروبي المباشر، الذي بدأ بسيطرة انكلترا وفرنسا على أجزاء كبيرة من الوطن العربي، مما عُبر عنه بمجموعة من المواقف المتغايرة لرموز هذه الاتجاهات وجمعياتها المختلفة، إلا أن الخيارات ـ ولأسباب مختلفة ـ اتجهت نحو عقد تحالفات جديدة والتخلي عن تركيا، فالتقت طموحات دعاة الحركة العربية في سوريا مع طموحات الشريف حسين، الذي سبق أن بدأ تحضيراته للثورة العربية انطلاقاً من الحجاز، بهدف تأسيس مملكة عربية، فتولى قيادة الثورة عام ١٩١٦ في ظل ظروف غير مواتية عموماً. فالحركة الوطنية المغربية، اعتبرت عدوّها الأول هو المحتل

الفرنسي، وليس السلطان المسلم. والحركة الوطنية المصرية، اعتبرت معاناتها الأساسية نتيجة مباشرة للاستعمار البريطاني، وأن غالبية الشعب في الشرق العربي تربط بين العروبة والإسلام. ومع ذلك كله تم التجاوب مع الثورة التي اختلفت الآراء في تقييمها. فهي ثورة ذات طابع قبلي، قامت بدعم من الإنكليز، في نظر بعضهم، وهي الثورة الحقيقية الأولى التي قامت من أجل بناء الدولة العربية الموحدة، في نظر بعضهم الآخر، وهي آخر ثورة من أجل إعادة الخلافة إلى العرب في نظر بعضهم الثالث، لكنها في النهاية، ثورة خدمت الفكرة القومية مع انهيار الامبراطورية التركية، وقبلت اختيار الرابطة القومية بدل الرابطة التركية[٨]، لتواجه في ما بعد، مأزقها، وتعبيره قصورها الفكري الذي عجز بحكم منشأه ـ رجال القبائل في الحجاز والأعيان في سوريا ـ وارتباطاته ـ بريطانيا على رغم وضوح أطماعها في المنطقة ـ واهتماماته ـ المشرق العربي ـ عن مواجهة أسئلة ما بعد الثورة ومحتوى الواقع العربي الاجتماعي الاقتصادي[٩].

وهكذا واجهت الحركة القومية المرحلة التالية بمجموعة من المتغيرات، منها: إخفاق تيارات الحركة القومية التقليدية التي تسلّمت السلطة تحت وصاية قوى الانتداب، في تحقيق الطموح، على رغم تراجع أطروحات الاتجاه الإسلامي

الإصلاحي، ونشوء حالة جديدة كنتيجة لاكتساب الفكر الاشتراكي زخماً قوياً بعد انتصار ثورة تشرين الأول/ أكتوبر الاشتراكية.

وبهذا الوضع كان على الحركة القومية خوض غمار عملية تغيير شاملة في بنائها الفكري، من أجل مواجهة جملة تحديات، أبرزها واقع التجزئة الجديد، الذي دفعها إلى خوض نضالات منفصلة على حساب فكرة الوحدة من جهة، ومواجهة حالة الفراغ الفكري والتشكك بالأفكار التحررية الغربية، بعد أن أصبح المعلم الغربي، هو نفسه الغرب الاستعماري الذي سينبغي مواجهته لنيل الاستقلال مجدداً.

وهكذا، خاضت الحركة القومية نضالاتها في فترة ما بين الحربين العالميتين لنيل الاستقلال وتحقيق الوحدة. ومع انتهاء الحرب العالمية الثانية، نال معظم الأقطار العربية استقلاله، فأصبحت الدعوة إلى الوحدة العربية، ومواجهة نتائج وعد بلفور التي تمثلت بقيام دولة إسرائيل، ومواجهة نتائج التخلف الاقتصادي واستحقاقات التنمية، هي التحديات التي أثّرت في تطور الحركة القومية، وبالتالي فكرها السياسي، فنقلتها إلى ما يمكن تسميته بمرحلة «القومية الشاملة» التي عبّر عنها عدد من المفكرين أثّروا وما زالوا يؤثّرون في تطور الفكر القومي إلى

يومنا هذا، من أمثال ساطع الحصري، وقسطنطين زريق، وميشيل عفلق، ومنيف الرزّاز، وغيرهم. ومنهم من لم يقتصر تأثيره على حركة الفكر فحسب، بل أثّر في التطور التنظيمي والسياسي لأهم تنظيمين قوميين أسسا في المشرق العربي، وهما حركة القوميين العرب وحزب البعث.

وتجدر الإشارة إلى أن اتجاهات عدة نشأت داخل حركة الفكر القومي، فهناك الاتجاه القومي المثالي الذي عبّر عنه ساطع الحصري بنظريته في القومية المستندة إلى وحدة اللغة والتاريخ[١٠]، ثم الاتجاه الليبرالي الذي مثله زريق. إلا أن الانتقال من نظرية «القومية الخالصة» قومية اللغة والتاريخ، إلى النظرة ذات المحتوى الاجتماعي (القومية الاشتراكية)، تم اعتماداً على مبادىء حزب البعث وأطروحات أبرز مفكريه...

بدأ حزب البعث كوريث شرعي لعصبة العمل القومي، التي أوقفت نشاطها في بداية الحرب العالمية الثانية، بلقاء مجموعتين: **الأولى** بقيادة زكي الأرسوزي، **والثانية** بقيادة ميشيل عفلق وصلاح الدين البيطار، وقد سمى الحزب نفسه عام ١٩٤٣ باسم حزب البعث العربي، إلا أن دستوره لم يقر إلا في مؤتمره الأول الذي عقد عام ١٩٤٧ وعبّر عن نفسه بأنه «قومي، شعبي، اشتراكي، انقلابي». لكن شبلي العيسمي يرى

أن اصطلاح «اشتراكي» أضيف إلى اسم الحزب إثر عملية الدمج بين حزبي العربي الاشتراكي ـ وحزب البعث عام ١٩٥٢[١١]. بيد ان كتابات ميشيل عفلق تؤكد أن حزب البعث تبنّى الاشتراكية منذ تأسيسه، لأن ضرورات النضال القومي توجب نظرة اشتراكية يقتصر معناها على البعد الاقتصادي[١٢].

ويرى باسل كبيسي أن حزب البعث هو الحزب القومي الوحيد، الذي وجد في خاصية البناء الاشتراكي وسيلة لتوفير المحتوى الاجتماعي للفكر القومي، وعبّر عن أول محاولات التوفيق بين الاشتراكية والقومية، ومما تجدر الإشارة إليه أن شعار الحزب: «وحدة، حرية، اشتراكية» أصبح نفسه شعار حركة القوميين العرب لاحقاً[١٣].

ولا بد من الإشارة في نهاية المطاف إلى الحركة الناصرية التي نشأت في مصر والتقت بتيار قومي عربي واسع، كانت أبرز مظاهره الوحدة المصرية ـ السورية. إلا أن الحركة الناصرية كحركة انقلابية لم تتبلور، كاتجاه فكري ناضج، إلا في فترة متقدمة من تاريخها، وعبر كتابات بعض قياداتها، كخالد محي الدين وعصمت سيف الدولة، إذ بقيت لفترة طويلة، حركة تجريبية، تعتمد الممارسات المباشرة، انطلاقاً من مبادىء عامة، عُبّر عنها في الأهداف الستة المعلنة عند قيام الثورة وأبرزها:

وأبرزها: القضاء على الاستعمار والإقطاع والاحتكار وسيطرة الرأسمال، وإقامة عدالة اجتماعية، وحياة ديمقراطية(١٤).

ثانياً: حركة القوميين العرب: نشأتها وتطورها

ظلت حركة القوميين العرب بعيدة عن اهتمام الدارسين والباحثين فترة طويلة، ومما ساعد في ذلك، كثرة تقلبات الحركة الايديولوجية والسياسية من جهة، وتحوّل عدد من قادتها عن منطلقاتها الايديولوجية الأولى، بل تنكّر بعضهم لتاريخه المتمثّل بقيادة الحركة والمشاركة في نضالاتها ورسم آفاقها الفكرية والسياسية، ورغبته في الفصل التام بين حاضره السياسي، وماضيه المتمثّل بالحركة، يؤكد ذلك مراجعة الأدبيات كافة الصادرة في عامي ١٩٦٨ و١٩٦٩ التي تحدث بعضها عن الفصل التام عن تاريخ الحركة القومي(١٥). يضاف إلى ذلك الصمت المطبق الذي التزمه الكثير من قياداتها من الاتجاهات كافة وعدم الرغبة في الحديث عن هذه التجربة الفتية.

كل ذلك أدى إلى تغيّب دور الحركة وإحاطته بحالة من عدم الاهتمام، وبالتالي ندرة الدراسات التي تناولتها بالبحث والتقييم، وتكاد أطروحة باسل الكبيسي أن تكون المرجع

الوحيد الذي اعتمدته الدراسات اللاحقة لشؤون هذه الحركة وشجونها التنظيمية، يليها في الأهمية أطروحة وليد قزيها المقدمة إلى برنامج جوائز أبحاث العلوم الاجتماعية للشرق الأوسط الذي ترعاه مؤسسة فورد بعنوان: «حبش ورفاقه من القومية إلى الماركسية»(١٦).

وكما جاءت الحركة القومية العربية باتجاهاتها الفكرية المختلفة، نتيجة عوامل عدة، جاءت حركة القوميين العرب، وهي إحدى حلقات هذه الحركة، نتيجة لمجموعة من العوامل، أبرزها:

ـ الأجواء الفكرية والسياسية التي وفّرتها الجامعة الأميركية وجمعياتها الطلابية، وأبرزها جمعية العروة الوثقى، التي شكّلت الميدان الذي بدأ فيه تحرك القادة المؤسسين، تحت رعاية الأب الروحي للجمعية قسطنطين زريق، وفكره الليبرالي القومي.

ـ وجود مجموعة من الشباب والتنظيمات الواعدة التي شُكلت لمواجهة الواقع السياسي الجديد، في ظل الاضمحلال التدريجي لنفوذ الصفوة الحاكمة، التي لم تقم بأي دور فعّال، خلال الحرب العربية ـ الإسرائيلية عام ١٩٤٨.

ـ نكبة فلسطين، وردود الفعل المختلفة التي نشأت عنها، وأبرزها رفض الجماهير العربية كافة آثارها، مما أدى إلى تجمع

عناصر ثورية خاضت تجارب سابقة على الحركة، وذات اتجاهات قومية تحررية للرد على الواقع الأليم الذي أنشأته النكبة.

وعلى رغم أن العامل الأخير هو العامل الأهم من عوامل نشوء الحركة، إلا أنه يمكن إرجاع نشأة الحركة إلى الظروف التي تحكّمت بعدد من المنظمات والأشخاص الذين أدّوا دوراً مميزاً في الحياة الفكرية والسياسية، والذين أصبحوا في ما بعد نواة الحركة ومؤسسيها وقادتها، ومن أبرزها كتائب الفداء وجمعية العروة الوثقى(١٧).

فكتائب الفداء جاء تأسيسها نتيجة مباشرة إذاً لنكبة فلسطين. فظهرت كمنظمة تعتمد العنف أسلوب عمل، إثر المحاولة المخفقة فاشلة لاغتيال الزعيم السوري أديب الشيشكلي، مساعد رئيس أركان الجيش السوري عام ١٩٥٠. وكان القادة المؤسسون لهذه الكتائب شباباً في أوائل العشرينيات، تشبعوا بأفكار سياسية متطرفة، نتيجة لتجربتهم في جيش الإنقاذ.

في الوقت نفسه، بدأت جماعات سياسية بالتشكل، لمواجهة نتائج الحرب، وانهمكت في ممارسة أنشطة فورية، من النوع الذي صبغ أنشطة الكتائب، لاحقاً، وقد ضمّت

المجموعة الأولى عدداً من طلاب الجامعة الأميركية، ومنهم جورج حبش الذي سبق أن التقى بهاني الهندي إبان مشاركته في جيش الإنقاذ. وضمت مجموعة أخرى جهاد ضاحي ورفاقه. أما الثالثة، فضمت عدداً من اللاجئين السياسيين المصريين، منهم حسين توفيق، الذي كان متهماً باغتيال الوزير المصري أمين عثمان.

ونتيجة لاتصالات هاني الهندي بهذه المجموعات وتأكده من عدم وجود فوارق جوهرية تحول دون التنسيق والعمل المشترك، التقت المجموعات الثلاث في آذار / مارس من عام ١٩٤٨، وانتخبت قيادة جديدة لها، ضمت جهاد ضاحي وهاني الهندي وحسين توفيق، وأعطيت القيادة الجديدة صلاحية اتخاذ الخطوات اللازمة للتوحيد تحت اسم كتائب الفداء العربي، واتسعت القيادة في ما بعد لتشمل جورج حبش وعبد القادر عامر، وتبنّت الكتائب البرنامج السياسي الذي سبق أن وضعته مجموعة بيروت بقيادة جورج حبش، الذي يركّز على الوحدة العربية وتحرير فلسطين، وباشرت عملها مستفيدة من الخبرات السياسية والتنظيمية للمجموعة المصرية، فشنت سلسلة من الهجمات العسكرية على أهداف عسكرية وثقافية تمثل مصالح صهيونية وبريطانية.

وبحلول صيف ١٩٥٠، بدأ الصراع داخل الكتائب حول

دور العنف في النضال القومي، فأكدت المجموعة المصرية أهمية العنف ودوره في النضال السياسي كسبيل وحيد لتحقيق الهدف، في حين تحفظت مجموعة بيروت على هذا المبدأ، ورفضت اعتماد العنف كوسيلة وحيدة لتحقيق الأهداف السياسية، وطالبت باعتماد وسائل أخرى كالتوعية السياسية للجماهير وضرورة إشراكها في النضال، وبلغ الصراع أشده عندما قبلت المجموعة المصرية التعاون مع بعض السياسيين السوريين لاغتيال الزعيمين أكرم الحوراني وأديب الشيشكلي. فقررت المجموعة المصرية الانفصال والعمل المنفرد الذي أدى لاحقاً إلى كشف المنظمة السرية وضربها.

وتجدر الإشارة إلى أنه على رغم نفي حركة القوميين العرب لاحقاً وجود علاقة تربطها بكتائب الفداء، إلا أن دلائل كثيرة تثبت وجود هذه العلاقة، ومنها وضوح تأثيرها في البناء الفكري والتنظيمي للحركة. وقد عُرف أن كلاً من جورج حبش وهاني الهندي، القائدين البارزين في حركة القوميين العرب، كان من القادة المؤسسين للكتائب[١٨].

وفي ما يتعلق بجمعية العروة الوثقى، وبعد حلّ الكتائب، فكر جورج حبش جدّياً، بضرورة بناء منظمة نضالية جماهيرية كبيرة، وكان قد دعا إلى النشاط في أوساط الجامعة الأميركية، وسجل فوزاً كبيراً في انتخابات اللجنة التنفيذية

للجمعية، على رغم كونها جمعية أدبية، فبادر سنة ١٩٥١ إلى اقتراح تأسيس منظمة سرية قومية تكون جمعية العروة الوثقى نواة لها. فقُبل الاقتراح وأسست المنظمة، التي لم تحظَ بالإمكانيات الفكرية الضرورية لبناء منظمة سياسية، وإن حظيت بعضوية عدد كبير من طلبة الجامعة المهتمين والراغبين في العمل، وجلهم من المشاركين في الحلقات الدراسية الفكرية التي اعتاد قسطنطين زريق عقدها. وهكذا بدأت المنظمة الجديدة العمل، فتأثرت بالنجاح الذي حققه الشيوعيون في الصين، فبادرت على اثره إلى حوار الشيوعيين العرب، بهدف الوصول إلى صيغة للعمل المشترك، إلا أن هذا الحوار انهار بسبب موقفهم من التقسيم. أما القوميون السوريون، فلم تكن هناك أية إمكانية للتعاون معهم، إذ وجد الشباب القومي في مبادئهم خطراً يهدد الدعوة إلى الوحدة العربية الشاملة، ووصفوا حركتهم بـ «الشعوبية». وفي ما يتعلق بالبعثيين، وعلى الرغم من إمكانية التعاون معهم لتقارب الأفكار والشعارات، إلا أنهم أبدوا تحفظهم تجاه البعث الذي لم يستجب لمطلبهم في جعل الأولوية لقضية الوحدة، كذلك بسبب سياساته تجاه النظام البرلماني، ونزعته البادية نحو تقديس الأفراد، واعتبار الحزب غاية في حدّ ذاته، فقرروا التميز من رأي البعث، بالموقف من القضية الفلسطينية[١٩].

وتتابع العمل، لتنتقل الحركة من مرحلة التأسيس إلى مرحلة التكون والانتشار التي تقسم إلى ثلاث مراحل:

ـ المرحلة الأولى: مرحلة الانتشار والتوسع التنظيمي

اتسمت هذه المرحلة بالعمل الجماهيري الأوسع، حيث كان المناخ السياسي، ومنذ عام ١٩٥١، مؤاتياً لعملية تنظيم الجماهير. وبالنظر إلى إعطاء الأولوية لهذه المهمة، ولعدم توفر التأهيل الفكري والدراسة النظرية الكافية، اضطرت الحركة إلى استعجال وضع برنامج سياسي اعتمد تقسيم العمل النضالي إلى مرحلتين: **الأولى**، تهتم بالنضال السياسي، الذي يهدف إلى التخلُّص من الإمبريالية والصهيونية، وخلق دولة عربية موحّدة تضم الشعب العربي من المحيط إلى الخليج. **والثانية**، تهتم بالنضال الاقتصادي الذي سيمهد الطريق لاحقاً من أجل تحقيق الاشتراكية العربية الديمقراطية.

لقد وظّف القوميون في المرحلة الأولى من عملهم، كامل طاقاتهم، فعملوا تحت ستار جمعية العروة الوثقى، وأداروا النشاط داخل الجامعة الأميركية، الذي توجّ بمظاهرة أيدت إلغاء المعاهدة المصرية مع بريطانيا، ودعت إلى جلاء القوات البريطانية عن القنال، فترتب عليها ملاحقة عدد من الطلبة وفصلهم. وقد أُتبع هذا النشاط بنشاط دفع إدارة الجامعة إلى التراجع عن قراراتها، مما أعطى شعبية للحركة، فقررت القيادة

الخروج بالعمل إلى خارج الجامعة، وكانت الخطوة الأولى، التحرك ضد «منظمة الدفاع عن الشرق الأوسط». وبحلول عام ١٩٥٢، وصل نشاط الحركة إلى مناطق شعبية ومخيمات كبيرة، فبدأت العمل تحت ستار منظمة أُطلق عليها اسم «هيئة مقاومة الصلح مع إسرائيل» التي نجحت بدورها بشق المزيد من الطرق بين صفوف الفلسطينيين، وأصدرت جريدة اسمتها الثأر، فلاقت رواجاً خاصاً بينهم، فجندت الهيئة عناصر وقيادات جديدة للحركة من أبرزها وديع حداد وأحمد اليماني.

بعد أن ثبتت الحركة وجودها في صفوف الفلسطينيين في لبنان أخذت تشق طريقها نحو الفلسطينيين في الخارج، فبعثت عدداً من النشطاء لحشد اللاجئين في كل من سوريا ولبنان والأردن. ومع بداية عام ١٩٥٣، وخلال فترة قصيرة، نجح هؤلاء في بناء خلايا سرية، واصلت العمل في الأقطار المذكورة بالتنسيق مع المنظمة الأم في بيروت. ولم تكن «هيئة مقاومة الصلح مع إسرائيل» سوى واجهة من واجهات الحركة للعمل بين صفوف الفلسطينيين، وبذلك ظلت مقيّدة بالشأن الفلسطيني، في حين سيطر على جهودها العربية الاعتقاد الراسخ بضرورة وحدة العرب، كسبيل وحيد لمواجهة خطر التوسّع الصهيوني، من دون اعتبار للروابط الطبقية أو السياسية أو الدينية[٢٠].

- **المرحلة الثانية: العلاقة بالناصرية**

تأثرت حركة القوميين العرب، وبدرجة كبيرة، بالحركة الناصرية وقد وصل هذا التأثر درجة التماهي بها فكرياً وتنظيمياً، ومع ذلك يمكن القول إن علاقة الحركة بالناصرية، شهدت مراحل عدة، بدأت بالترحيب بالثورة، مع بعض التحفظات نتيجة عدم ارتياح الحركة إلى مبدأ تدخل الجيش في الشأن السياسي، وإلغاء الأحزاب، وإعطاء الأولوية للقضايا المحلية، وتطور العلاقة بأمريكا... واستمرت لتحقق اقتراباً أكبر، تزامن مع انطلاقة تنظيمية واسعة للحركة، إذ شملت نشاطاتها كل من بغداد وبيروت ودمشق والقاهرة وعمّان والكويت... الخ، في إطار شكلين من أشكال التوسّع التنظيمي: **أولهما** عرضي، أنتج فروعاً جديدة نتيجة لنشاط عدد من منتسبي الحركة من الطلاب والدارسين في الخارج. والثاني، مبرمج ومدروس أنتج فروعاً جديدة على ضوء متطلبات الحدث السياسي.

في هذه المرحلة أيضاً، سارت الحركة على ضوء البرنامج الذي وضعته اللجنة التنفيذية عام ١٩٥٩، والذي تضمن التركيز على الوحدة العربية، والعمل ضد الشيوعية المحلية، والقوى الرجعية في الوطن العربي، والتأكيد على سياسة الحياد الإيجابي، ودعم الثورة الجزائرية والجمهورية العربية المتحدة.

وهذا البرنامج يمثل، بشكل أو بآخر، جملة سياسات عبد الناصر وأبرز نقاط برنامجه في تلك المرحلة[٢١].

إلا أن التماهي الذي وصل إلى حد الاندغام التنظيمي في معظم الأقطار بين حركة القوميين العرب والحركة الناصرية، لم يدم، إذ بدأ التذبذب، ثم التراجع، في علاقة الحركتين بعضهما ببعض بعيد سنة ١٩٦١، عام الانفصال، ليصل ذروته في عام ١٩٦٧. بدأت خلافات الحركة مع الناصرية في اليمن، فنشب أول صراع بين فرع الحركة في الجنوب اليمني، والأجهزة المصرية هناك، وانسحب الفرع من الجبهة الناصرية بسبب إخفاقه في التوصل إلى تفاهم مع الأجهزة المصرية، وتوالت من ثم الانسحابات، من فروع الاتحاد الاشتراكي العربي. وما إن حل عام ١٩٦٧ حتى كانت العلاقة مع عبد الناصر قد وصلت إلى حد متدنٍّ جداً. ومع تأكد نتائج حرب حزيران/ يونيو ١٩٦٧، ظهرت نتائج المتغيرات التي سبق أن ظهرت في صفوف الحركة لتتوج بقطيعة مع النظام الناصري[٢٢].

في هذه المرحلة التي امتدت من عام ١٩٥٢ إلى عام ١٩٦٧، والتي عرفت بأنها مرحلة الانتشار والتوسُّع التنظيمي، والحضور السياسي، بدأت معالم التغيير الفكري بالظهور، فعلى

الرغم من مواصلة الحركة التزامها بنظرية فصل المراحل، والعمل ببرنامج المرحلة الأولى بشعاراته الثلاثة (وحدة، تحرر، ثأر)، كتب محسن إبراهيم مقالة طويلة في مجلة الحرية الناطقة باسم الحركة أشار فيها إلى ضرورة ربط الحركة بالثورة الاجتماعية التقدمية، وقطع الصلة بالحركات القومية التقليدية التي وجدت في المنطقة في فترة ما بين الحربين العالميتين[٢٣]، ثم تلا ذلك الصراع الذي نشب حول الموقف من القرارات الاشتراكية التي أعلنت في تموز/يوليو ١٩٦١، والتي نجم عنها حركة الانفصال في سوريا... فمن جهة، قبلت القيادة التقليدية ممثلة بجورج حبش وهاني الهندي ووديع حداد... الخ.، القرارات الاشتراكية ودافعت عنها، انسجاماً مع موقف عبد الناصر. ومن جهة أخرى، قبلت مجموعة أخرى بقيادة محسن إبراهيم ونايف حواتمة هذه القرارات، لكنها شككت بإمكانية تطبيقها في ظل غياب الحزب الاشتراكي، كما رفضت هذه المجموعة نظرية الانتقال السلمي للاشتراكية.

ونتيجة لكل ذلك تم وضع برنامج جديد للحركة، اعتمد الصراع الطبقي أساساً له، وكانت القيادة التقليدية على استعداد لإعادة النظر في برنامجها لسببين: **الأول**، هو التجربة المرة بعد قيام الجمهورية العربية المتحدة وانهيارها، وتحليلها الذي دعا إلى عدم اعتبار البرجوازية العربية، قوة وحدوية. والثاني، تأثير

الحوار الفكري الذي قاده عبد الناصر مع القوى الوحدوية الأخرى، وقام به بدور فعّال، حيث قدم الميثاق الوطني، وفتح من خلاله آفاقاً جديدة في الفكر الاشتراكي العربي[٢٤].

إلا أن أمر الخلافات الفكرية الذي تبلور بتقديم مفهوم الصراع الطبقي لتحليل الانفصال، لم ينته عند هذا الحد، بل أدى إلى إحداث سلسلة من الصراعات الحادة، هددت منذ عام ١٩٦٤ وأكثر من مرة، بتحويل الاتجاهين المختلفين إلى تنظيمين منفصلين[٢٥].

ومع كل ما مرّت به الحركة من صراعات فكرية وتنظيمية، كان شكلها الظاهري اقتراباً من الناصرية، أو ابتعاداً عنها، يمكن القول إن السجل التنظيمي للحركة، ومنذ عام ١٩٦٤، كان سجلاً لمنظمة مركزية، على رغم تفاوت نشاط الفروع واستقلالها النسبي، وإن بقيت تحت الاسم نفسه. فحقيقة الأمر تشير إلى أن الحركة عايشت تناقضاتها الداخلية، واستمرت في أداء دورها السياسي البارز، خصوصاً في فروع فلسطين والكويت وجنوب اليمن، وهي الفروع التي ابتعدت، بطريقة أو بأخرى، عن الحركة الناصرية، أما الفروع الأخرى التي شكلت الشريك الأضعف في الائتلاف السياسي الناصري، كما هو الحال في العراق وسوريا ومصر، فلم تكن نتائجها السياسية مشجعة[٢٦].

ـ المرحلة الثالثة: الماركسية

كان لضخامة الكارثة التي نشأت صبيحة يوم الخامس من حزيران/ يونيو ١٩٦٧ أكبر الأثر في حركة القوميين العرب ومستقبلها، إذ شكلت نقطة تحول حقيقية في صفوف الحركة. والشائع في تفسير التحول الذي نقل الحركة بعيد حرب حزيران/ يونيو من منظمة قومية متمركزة، إلى حزب ماركسي لينيني، لم يطل بقاؤه، وانتهى بتحول معظم فروعه إلى منظمات ماركسية لينينية محلية، عاشت بدورها سلسلة من الانشقاقات، أن السبب المباشر لهذا التحول هو نتائج هزيمة حزيران/ يونيو ومظهره المباشر (التحول) علاقة الحركة بنظام عبد الناصر.

فالحركة التي سارت وراء عبد الناصر منذ عام ١٩٥٥ على أساس أن ثورته قادرة على توحيد العرب وتحرير فلسطين، وجدت في الهزيمة مبرر التحول عن هذا المسار، بعد أن فقدت إيمانها به وبنظامه، فعقدت سلسلة من المؤتمرات في أعقاب الحرب، كانت حصيلتها الطلاق الكامل من الناصرية والاستعاضة منها ببداية جديدة، بداية تحول الحركة من «منظمة شبه برجوازية إلى حزب ماركسي لينيني»[٢٧]. وقد يكون هذا التحليل صحيحاً في بعض جوانبه، إلا أن القراءة المتأنية لسجل الحركة الفكري والسياسي، تظهر أن بذور الصراع الذي أدى في نهايته إلى الانعطاف نحو الماركسية، سبقت ذلك بكثير.

فقد سبقت الإشارة إلى مقالات محسن إبراهيم في مجلة الحرية، التي عبرت عن تبنٍّ غامض للاشتراكية، وتقدمية لمفهوم الصراع الطبقي كأداة لتحليل أسباب الانفصال، إضافة إلى الصدامات التي حدثت بين الأطراف التي اعتبرت راديكالية (محسن إبراهيم، نايف حواتمة، وجماعتهما)، والأطراف التي اعتبرت تقليدية ومحافظة في مؤتمرات الحركة، ومنها: مؤتمر سنة ١٩٥٧ الذي بيّن وجود اتجاهين سياسيين متعارضين داخل القيادة، وبدا في حينه أن معظم القيادات «التقليدية» تحبذ التمسك بأمرين هما: الموقف الايديولوجي، كما هو معبّر عنه في نظرية فصل المراحل والأهداف السياسية الثلاثة، والمبادىء التنظيمية المركزية، مقابل الاتجاه الآخر «الراديكاليون» الذين طالبوا بتداخل المراحل، وتبنّي علاقات تنظيمية أقل صرامة، هذا الخلاف الذي هدّد الحركة بالانشقاق، إلا أنه انتهى لصالح الطرف الأول. وتتوالى الأحداث لتبرز أهمية تبنّي موقف محدد من المسألة الاقتصادية الاجتماعية، فيذهب كل من محسن إبراهيم ونايف حواتمة بعيداً بتأكيدهما أهمية البنية الاقتصادية - الاجتماعية في تحديد جميع الجوانب الأخرى في المجتمع.

ثم تأتي التطورات في فروع اليمن وفلسطين والكويت، لتزيد حرارة الصراع الفكري والسياسي، إذ طُرح بحدة مبدأ الكفاح المسلح أو العنف الثوري. فعلى صعيد الفرع الفلسطيني

الذي سُمي الجبهة القومية لتحرير فلسطين، اعتُمدت استراتيجيا منسجمة مع خط القيادة المركزية المنسجم مع موقف القيادة المصرية، والتي تلخّصت بمبدأ المشاركة مع القوى العربية لـ«تحريك» أو العمل كمحفز لإثارة القضية الفلسطينية من جديد، خلافاً لفتح التي اعتمدت استراتيجية تعبئة الفلسطينيين لخوض حرب تحرير مستقلة(٢٨)، الأمر الذي أثار الكثير من التساؤلات في صفوف الفرع الفلسطيني، على رغم كون معظم قيادات هذا الفرع من مؤيدي حبش. وجاءت الهزيمة لتكشف عبث محاولات الاتحاد مع الناصرية التي «لم تكن اشتراكية»، بل ممثلة لـ «طبقة البرجوازية الصغيرة العاجزة والمترددة بطبيعتها. . .»، الأمر الذي يفرض نقل قيادة الثورة إلى «الطبقات الكادحة الأكثر حزماً في النضال»، وبالتالي ضرورة تبنّي مبدأ الكفاح المسلّح. وعلى ضوء هذا التحليل، ونتيجة قبول حبش ورفاقه إدانة الاستراتيجيا السابقة، وقبول الاستراتيجيا الجديدة ـ وقد اعتبر هذا القبول ظاهرياً من قبل بعضهم ـ خفت حدة التوتر داخل الفرع الفلسطيني. فمن جهة، تبين لليسار الجديد أن الناصرية لم تقدم الحل السحري لأزمة الحركة الوطنية الفلسطينية، والحركة الوطنية العربية، بينما قبل حبش ورفاقه الماركسية أداة للتحليل ومرشداً للعمل(٢٩). وهذا يعني بالمحصّلة انتهاء الصراع الذي زرعت بذوره في

الخمسينيات لصالح الاتجاه الذي عرف باليساري لاحقاً . . .

أما في اليمن، فقد تابع فرع الحركة، الذي أنشىء سنة ١٩٥٩، نشاطه في مناهضة الاستعمار والرجعية والاقطاع، متأثراً بالظروف المحلية، على الرغم من إبداء الفرع الذي عمل تحت اسم «الجبهة القومية» منذ عام ١٩٦٣، عواطف مؤيدة للناصرية في مؤتمر تعزّ عام ١٩٦٥، إلا أن المواقف السياسية للحكومة المصرية التي أبدت تقارباً مع العربية السعودية خلقت أزمة سياسية بين الطرفين ـ المصري واليمني ـ أدت تفاعلاتها إلى إعلان القطيعة مع الناصريين، والاستمرار في قيادة النضال السياسي والعسكري ضد الاستعمار والرجعية المحلية، معتمدة مبدأ الكفاح المسلح، الذي اعتمد بدوره على عناصر شعبية في المدينة والريف، مما أتاح الفرصة لقبول التحولات الايديولوجية التي ظلت حتى وقت متقدم منسجمة مع الواقع المحلي. وما إن استلمت الجبهة السلطة عشية الاستقلال، حتى تأكد لها أن مستقبل البلاد يعتمد على كيفية تصوُّرها لإدارة شؤونها، فبدا أن استكمال التحول إلى الماركسية أمر مقبول تبلور عام ١٩٦٨، وبعد سلسلة من الخلافات والانقلابات استتب الأمر لصالح يسار الجبهة(٣٠).

ومن قراءة تفاصيل التطور التنظيمي والسياسي يمكن

الاستنتاج أن تجربة اليمن وقطيعتها المبكرة مع النظام الناصري، وتجميد عضويتها في الحركة بعد ذلك، واعتمادها مبدأ الكفاح المسلح، وحوارها الدائم بين عناصر اليسار في القيادة المركزية للحركة، وبشكل خاص نايف حواتمة، وقيادة الجبهة، كل ذلك عزز الصراع الفكري داخل الحركة ومنذ وقت مبكر، الأمر الذي يقود إلى الاستنتاج أن الأرضية الفكرية للأطروحات المختلفة التي شهدتها المؤتمرات المتلاحقة التي عقدت بعد الهزيمة، توفّرت قبل الهزيمة حتى جاء مؤتمر آب/أغسطس ١٩٦٨، بوثيقته الخلافية الشهيرة، والذي أعلن نهاية الحركة كمنظمة قومية مركزية، إلا أن هذه النهاية لم تتحقق بالفعل، فقد أعلن في أواخر سنة ١٩٦٩ عن تحول الحركة إلى حزب ماركسي ـ لينيني لم يعش طويلاً، باسم «حزب العمل الاشتراكي العربي»، تكونت نواته من شتى فروع الحركة وطرح شعار التحرر ـ الاشتراكية ـ الديمقراطية والوحدة، وقال إن له فروعاً في لبنان وسوريا والعراق والأردن والكويت، وأصدر عدداً واحداً من مجلة ناطقة باسمه، هي **طريق الثورة**، وكان أمينه العام جورج حبش، إلا أن هذا الحزب حُلّ لاحقاً على خلفية صراعات حول برنامج العمل بين فرعيه الفلسطيني والأردني.

وبغض النظر عن جدية هذا الإعلان، وبالعودة إلى وثائق

الحزب ووثائق المنظمات التي نشأت بعد مؤتمر آب/أغسطس الخلافي، لا بد من اعتباره استمراراً للحركة لم يدم طويلاً.

ويبقى السؤال الأخير في هذه المرحلة التي مثلت مرحلة الصراعات الأعنف على المستويين الفكري والتنظيمي الذي وصل إلى حد الاحتكام إلى السلاح، وهو السؤال المتعلق بالأسباب الحقيقية وراء حركة الانشقاقات الواسعة التي شهدتها فروع الحركة. فمن حيث المبدأ ادعى كل الأطراف قبول تقرير آب/أغسطس ونتائجه الفكرية والتنظيمية، وأعلن الجميع بلا استثناء التحول إلى الماركسية. فلماذا حركة الانشقاقات؟ الأمر الذي يقود ـ وبعيداً عن اعتبار حركة الجدل الواسعة والحرب الكلامية الشرسة التي شهدتها المنظمات المتنافسة ـ إلى أن هناك جملة من الأسباب الموضوعية والذاتية، وأبرزها هو الموقف من تاريخ حركة القوميين العرب ذاتها. ففي حين أعلنت مجموعة نايف حواتمة ومحسن إبراهيم القطيعة الكاملة مع تاريخ حركة القوميين العرب وبرامجها ونضالاتها، وإدانة هذه التجربة، تتمسك مجموعة جورج حبش بتاريخها المتمثل بالحركة. فهذه المجموعة تنتقد بقوة تجربة الحركة كتبرير للتحول إلى الماركسية، لكنها تتمسك بجوانب، منها: الطابع القومي لحركة التحرر العربي عموماً، والفلسطيني خصوصاً، الأمر الذي تشكل في جملة نتائج اجتماعات اللجنة التنفيذية لحركة القوميين العرب في

تموز/يوليو ١٩٦٧ واجتماعات عدة تلتها، والتي شكلت الأساس النظري لاستراتيجيتها المستقبلية. فاعتبار المرحلة، مرحلة تحرر وطني تمهد للتحول إلى الاشتراكية والوحدة وتتصل بهما، لا يعني ـ من وجهة نظرها ـ تسجيل الكفاءة في استراتيجية الثورة العربية و«التخلي عن طابعها القومي»، بل معناه الحقيقي: إعادة النضال الوحدوي إلى التاريخية الحقيقية في أرض الثورة... حتى لا يتحول إلى مقال عاطفي مقطوع الجذور يرتطم بالتجارب من دون التمكن من استخراج معانيها[٣١].

وعلى أساس هذين الموقفين المتباينين تنتهي هذه المرحلة، بتحول الحركة من منظمة قومية مركزية متماسكة تنظيمياً وايديولوجياً ـ على رغم محاولة إحيائها اليائسة بتحويلها إلى حزب ماركسي ـ لينيني عبر تجربة حزب العمل الاشتراكي العربي ـ إلى مجموعة كبيرة من التنظيمات اختلف الباحثون في تقدير عددها، إلا أن أبرزها كان:

ـ الجبهة الشعبية لتحرير فلسطين، وهي الفرع الفلسطيني للحركة، وكانت قد تأسست عام ١٩٦٧، نتيجة لاندماج ثلاث منظمات عسكرية، هي شباب الثأر، الجناح العسكري للجبهة القومية لتحرير فلسطين، التي سبق أن أسست كفرع فلسطيني للحركة عام ١٩٦٤، وأبطال العودة، الجناح العسكري لحركة

القوميين العرب، ومنظمة بقيادة أحمد جبريل، ما لبثت أن انسحبت منها، وكان عمودها الفقري منظمة شباب الثأر، وأمينها العام جورج حبش، ومطبوعتها المركزية مجلة **الهدف**.

ـ الجبهة الشعبية الديمقراطية، وقد انشقت على الجبهة الشعبية في شباط/ فبراير ١٩٦٩، وأمينها العام نايف حواتمة، وظلت تنشر وثائقها وآراءها لفترة طويلة في مجلة **الحرية**، التي سبق أن كانت المطبوعة الناطقة باسم الحركة، وتحولت إلى منظمة الاشتراكيين اللبنانيين بعد التحول والانشقاق، ثم إلى ملكية مشتركة بين منظمة العمل الشيوعي في لبنان والجبهة الديمقراطية لتحرير فلسطين، ثم إلى ملكية الجبهة الديمقراطية منفردة.

ـ منظمة الاشتراكيين اللبنانيين، أسست أوائل عام ١٩٦٩، وتابعت مجلة **الحرية** التي كانت ناطقة باسم الحركة، ومن أبرز قاداتها محسن إبراهيم ومحمد كشلي، وهما قياديان سابقان في الحركة وعضوان في هيئة تحرير مجلة **الحرية** الناطقة باسم الحركة.

ويشار أيضاً إلى مجموعة من المنظمات استقلت عن الحركة الأم في كل من العراق واليمن والجنوب اليمني (عدن) وعُمان والبحرين، مثل الحركة الاشتراكية العربية في العراق والحزب الديمقراطي الثوري في الجمهورية اليمنية، وغيرها[٣٢].

هوامش الفصل الأول

(١) عبد العزيز الدوري، **التكوين التاريخي للأمة العربية: دراسة في الهوية والوعي** (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٨٤)، ص ٢٧٩ ـ ٢٨٠.

(٢) زين نور الدين زين، **نشوء القومية العربية مع دراسة تاريخية في العلاقات العربية التركية**، ط ٣ (بيروت: دار النهار للنشر، ١٩٦٨)، ص ١٣٥ و١٣٧.

(٣) انظر: منير موسى، **الفكر العربي في العصر الحديث: سوريا، من القرن الثامن عشر حتى العام ١٩١٨** (بيروت: دار الحقيقة، ١٩٧٣)، ص ١٢ و٢٢؛ حليم اليازجي، «جذور الفكر القومي في النصف الثاني من القرن التاسع عشر،» في: معن زيادة، مشرف، **بحوث في الفكر القومي العربي**، دراسات الفكر العربي، ٢ مج في ٣ ج (بيروت: معهد الإنماء العربي، ١٩٨٣)، مج ١، ص ٩٣؛ جورج أنطونيوس، **يقظة العرب، تاريخ حركة العرب القومية**، ترجمة ناصر الدين الأسد وإحسان عباس؛ تقديم نبيه أمين فارس (بيروت: دار العلم للملايين؛ نيويورك: مؤسسة فرانكلين للنشر، ١٩٦٦)، ص ١٥٠؛ الدوري، المصدر نفسه، ص ١٨٩ و١٩٤، وزين، المصدر نفسه، ص ٤١.

(٤) انظر: موسى، المصدر نفسه، ص ٢٤.

(٥) انظر: علي محافظة، **الاتجاهات الفكرية عند العرب في عصر النهضة، ١٧٩٨ ـ ١٩١٤: الاتجاهات الدينية والسياسية والاجتماعية والعلمية** (بيروت: الدار الأهلية للتوزيع والنشر، ١٩٧٥)، ص ١٣٥ و١٥٦.

(٦) انظر: محمد باشا المخزومي، **خاطرات جمال الدين الأفغاني الحسيني، وفيها مجمل آرائه وأفكاره ومرتآه، في أهل الشرق والغرب، أخلاقاً وسياسة واجتماعاً** (بيروت: المطبعة العلمية، ١٩٣١)، ص ١٤٠؛ محمد عمارة، **جمال الدين الأفغاني، موقظ الشرق وفيلسوف الإسلام**، أعلام؛ ٤ (بيروت: دار الوحدة، ١٩٨٤)،

ص ١٥٩ و١٩٤؛ محمد عبده، **الأعمال الكاملة**، جمعها وحققها وقدّم لها محمد عمارة، ٦ ج (بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ١٩٧٢ ـ ١٩٧٤)، ج ١: **الكتابات السياسية**، ص ٣٤٣ ـ ٣٤٤؛ محمد عمارة، **محمد عبده، مجدّد الدنيا بتجديد الدين** (بيروت: دار الوحدة، ١٩٨٥)، ص ١٣٩ و٢٣٥؛ عبد الرحمن الكواكبي، **طبائع الاستبداد ومصارع الاستعباد**، تحرير الرحالة ك (القاهرة: المكتبة التجارية الكبرى؛ مصر: المطبعة الرحمانية، ١٩٣١)، ص ١٢٥ و١٣١، ومحمد عمارة، **عبد الرحمن الكواكبي: شهيد الحرية.. ومجدد الإسلام** (بيروت: دار المستقبل العربي، ١٩٨٤)، ص ٤٣.

(٧) انظر: باسل الكبيسي، **حركة القوميين العرب**، ط ٤ (بيروت: مؤسسة الأبحاث العربية، ١٩٨٥)، ص ٤٦، وموسى، **الفكر العربي في العصر الحديث: سوريا، من القرن الثامن عشر حتى العام ١٩١٨**، ص ٢٤ ـ ٢٥.

(٨) انظر: أنيس صايغ، **الهاشميون والثورة العربية الكبرى** (بيروت: دار الطليعة، ١٩٦٦)، ص ٣٩ ـ ٤٠، وأحمد صدقي الدجاني، «ملاحظات حول نشأة الفكر القومي العربي وتطوره،» ورقة قدّمت إلى: **القومية العربية في الفكر والممارسة: بحوث ومناقشات الندوة الفكرية التي نظّمها مركز دراسات الوحدة العربية** (بيروت: المركز، ١٩٨٠)، ص ٣٠٩.

(٩) انظر: سعيد مراد، «تطور الفكر القومي العربي بين الحربين العالميتين،» في: زيادة، مشرف، **بحوث في الفكر القومي العربي**، مج ١، ص ١٦٨.

(١٠) انظر: ساطع الحصري [أبو خلدون]، **الأعمال القومية لساطع الحصري**، سلسلة التراث القومي، ٣ أقسام (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٨٥)، القسم ٢، ص ١٩٥٧.

(١١) انظر: شبلي العيسمي، **حزب البعث العربي الاشتراكي**، ط ٣ (بيروت: دار الطليعة، ١٩٧٨)، ص ٩٢.

(١٢) انظر: ميشيل عفلق، **في سبيل البعث**، طبعة جديدة موسعة (بيروت: دار الطليعة، [١٩٦٣])، ص ٢٠٤ ـ ٢٠٦.

(١٣) انظر: الكبيسي، **حركة القوميين العرب**، ص ٥٦، وباتريك سيل،

الصراع على سورية: دراسة للسياسة العربية بعد الحرب، ١٩٤٥ ـ ١٩٥٨، ترجمة سمير عبده ومحمود فلاحة (بيروت: دار الكلمة للنشر، ١٩٨٥)، ص ٢٠٥ و٢١٧.

(١٤) انظر: جمال عبد الناصر، فلسفة الثورة والميثاق (بيروت: دار القلم؛ دار المعرفة، ١٩٧٠)، ص ١١٩.

(١٥) منظمة الاشتراكيين اللبنانيين، لماذا منظمة الاشتراكيين اللبنانيين؟ حركة القوميين العرب من الفاشية إلى الناصرية: تحليل ونقد، قدّم له محسن إبراهيم (بيروت: دار الطليعة، ١٩٧٠)، ص ١٥٦ ـ ٢٠٧.

(١٦) انظر: Walid W. Kazziha, *Revolutionary Transformation in the Arab World: Habash and His Comrades from Nationalism to Marxism* (London: C. Kinght, 1975), p. ix.

(١٧) انظر: الكبيسي، حركة القوميين العرب، ص ٥٧.

(١٨) انظر: المصدر نفسه، ص ٥٨ ـ ٧١.

(١٩) انظر: المصدر نفسه، ص ٧٣ ـ ٧٥.

(٢٠) انظر: المصدر نفسه، ص ٨٤ و٩٠؛ أمنون كوهين، الأحزاب السياسية في الضفة الغربية في ظل النظام الأردني بين ١٩٤٩ ـ ١٩٦٧، ترجمة هاني الراهب (دمشق: دار دمشق، ١٩٨٦)، ص ٩٠، و Kazziha, Ibid., pp. 25 - 26 and 102.

(٢١) انظر: الكبيسي، المصدر نفسه، ص ٩٦، ١٠١ و١٠٦، ومعن زيادة، «تقييم تجربة حركة القوميين العرب في مرحلتها الأولى،» ورقة قدّمت إلى: القومية العربية في الفكر والممارسة: بحوث ومناقشات الندوة الفكرية التي نظّمها مركز دراسات الوحدة العربية، ص ٣٢٥ ـ ٣٤٤.

(٢٢) انظر: الكبيسي، المصدر نفسه، ص ١٠٨ ـ ١٠٩ و١١٣؛ فيصل جلول، «حركة القوميين العرب: قراءة جديدة لتجربة في ذمة التاريخ،» الفكر العربي، السنة ٤، العدد ٢٨ (تموز/يوليو ـ أيلول/سبتمبر ١٩٨٢)، ص ١٨٥ ـ ١٨٧، ومنظمة الاشتراكيين اللبنانيين، لماذا منظمة الاشتراكيين اللبنانيين؟ حركة القوميين العرب من الفاشية إلى الناصرية: تحليل ونقد، ص ٧٧.

(٢٣) انظر: Kazziha, *Revolutionary Transformation in the Arab*

World: Habash and His Comrades from Nationalism to Marxism, p. 65.

(٢٤) انظر: الكبيسي، المصدر نفسه، ص ١٠٨، وجلول، المصدر نفسه، ص ١٨٥ - ١٨٧.

(٢٥) انظر: Kazziha, Ibid., p. 91.

(٢٦) انظر: المصدر نفسه، ص ٨٣.

(٢٧) الكبيسي، المصدر نفسه، ص ١٤٤.

(٢٨) عبد القادر ياسين، **أزمة فتح: جذورها، أبعادها، مستقبلها** (دمشق: دار الفجر الجديد، ١٩٨٥)، ص ٨٩ - ٩٣.

(٢٩) انظر: Kazziha, *Revolutionary Transformation in the Arab World: Habash and His Comrades from Nationalism to Marxism*, pp. 83 - 85, and

الجبهة الشعبية لتحرير فلسطين، **الجبهة وقضية الانشقاق** (بيروت: الجبهة الشعبية لتحرير فلسطين، لجنة الإعلام المركزية، ١٩٧٠)، ص ٢١.

(٣٠) انظر: Kazziha, Ibid., pp. 95 and 68.

(٣١) انظر: الجبهة الشعبية لتحرير فلسطين، المصدر نفسه، ص ٥١ - ٥٩.

(٣٢) انظر: ياسين، **أزمة فتح: جذورها، أبعادها، مستقبلها**، ص ١٢٠ - ١٢١.

الفصل الثاني

فكر حركة القوميين العرب

تمهيد

بيّنا في الفصل السابق كيف نشأت حركة القوميين العرب في أوساط الجامعة الأميركية، بعد تجارب سياسية وعسكرية عدة مخفقة، وكنتيجة مباشرة لحرب عام ١٩٤٨، وكيف انتشرت الحركة تنظيمياً وسياسياً جراء تعاظم المد الناصري في أرجاء الوطن العربي المختلفة، والذي توّج بالوحدة المصرية ـ السورية، ومن ثم كيف تشتت الحركة وتحول وجودها الفعلي من حركة قومية إلى حركة ماركسية بانقسامها إلى مجموعة تنظيمات قامت بتبني الماركسية ـ اللينينية بعد هزيمة حزيران/ يونيو ١٩٦٧، وحتى بداية السبعينيات.

خلاصة القول إن حركة القوميين العرب مرت بثلاث مراحل فكرية خلال تاريخها الممتد من مطلع الخمسينيات

ـ تحديداً عام ١٩٥١ ـ وحتى بعيد منتصف الستينيات ـ أي بعد صدور بيان شباط/فبراير ١٩٦٩ ـ وفي كل مرحلة من هذه المراحل ساد موقف فكري مختلف عن الموقف الذي ساد في المرحلة السابقة، ففي **المرحلة الأولى** ـ مرحلة البناء والتنظيم ـ ساد موقف فكري أقرب إلى القومية الخالصة، أو القومية المثالية. . .

أما **المرحلة الثانية**، فقد ساد فيها موقف فكري أقرب إلى القومية الاشتراكية أو الاشتراكية العربية، كما طرحتها الحركة الناصرية، وكانت هذه المرحلة مرحلة الانتشار السياسي والتنظيمي، لتنتهي إلى **المرحلة الثالثة**، مرحلة الصراعات والتشرذم التنظيمي، التي انتهت بإعلان تبنّي الماركسية ـ اللينينية وانقسام الحركة إلى مجموعة تنظيمات سياسية بعدد فروعها في أقطار الوطن العربي المختلفة.

ومع ذلك ينبغي القول إن كل مرحلة من هذه المراحل كانت تحمل ارهاصات المرحلة التي تليها، الأمر الذي لا يسوغ الفصل القسري، فمرحلة القومية المثالية حملت في نهاياتها إرهاصات مرحلة الاشتراكية القومية، كذلك حملت مرحلة الاشتراكية القومية إرهاصات تبنّي الماركسية ـ اللينينية، الأمر الذي أبقى الحركة في جالة جدل فكرية مستمرة، مما دفع إلى

القول إن تقسيم تاريخ الحركة الفكري إلى ثلاث مراحل تم لأغراض الدراسة فقط.

وتجدر الإشارة إلى أن التطور الفكري للحركة كان عبارة عن عملية جدل بين ما ظهر في الحياة الفكرية العربية من أطروحات في إطار التيارات الثلاثة المشار إليها، وبحسب مراحل تطورها، حيث كانت الحركة تستلهم ما تستلهم من خارجها لتعيد إنتاجه في أدبياتها في عمليات توفيقية بين ما تجده من صواب فكري من خارجها، وما تضيفه إلى هذا الصواب من داخلها. ففي **المرحلة الأولى** تأثرت الحركة تأثراً كبيراً بنتاج ثلاثة من أعلام الفكر القومي، هم ساطع الحصري وقسطنطين زريق وعلي ناصر الدين، فوفقت بين أطروحاتهم وأعادت إنتاجها في أدبياتها الخاصة. وفي **المرحلة الثانية**، تأثرت الحركة سياسياً وفكرياً بأطروحات الحركة الناصرية في ما سمي بـ«القومية الاشتراكية» أو «الاشتراكية العربية» التي تمثلت بفكر جمال عبد الناصر كما طرحه في **فلسفة الثورة والميثاق** ومجموعة خطاباته السياسية، فأخذت عنه ما أخذت وعارضته في ما وجدت أنه يستحق ذلك، الأمر الذي زرع الخلاف الفكري، ثم السياسي، ثم التنظيمي في صفوف الحركة، لتنتقل إلى **مرحلتها الثالثة**، وهي مشحونة بالخلافات الفكرية حول الموقف إزاء الاشتراكية، وأسباب هزيمة حزيران/ يونيو، فتتأثر

بالمحيط السياسي المحلي والعالمي الذي شهد مداً ماركسياً في إطار ما سمّي في حينه موجة العنف الثوري واليسار الجديد، حيث حققت مجموعة من حركات التحرر الوطني في آسيا وأفريقيا وأمريكا اللاتينية انتصارات باهرة، دفعت الحركة إلى تبنّي أفكارها، ومن ثم أساليبها.

أولاً: مرحلة القومية المثالية أو القومية الخالصة

تأثرت الحركة في هذه المرحلة بثلاثة من أعلام الفكر القومي، وهم ساطع الحصري (١٨٨٠ ـ ١٩٦٨) الذي بلغ من تأثر حركة القوميين العرب به، أنها جعلت من القراءة المتكررة لكتبه أحد شروط العضوية وأول واجبات العضو في الحلقات الممهدة للدخول في الحركة[١]. ويؤكد هذا القول ما جاء على لسان جورج حبش في اللقاءات التي أجراها الصحفي فؤاد مطر معه، ونشرت في كتاب حمل عنوان **حكيم الثورة**[٢]. لكن التأثير الأبرز كان لقسطنطين زريق (١٩٠٩ ـ   ) الذي أجمع معظم الدارسين الذين تناولوا حركة القوميين العرب بالبحث والتحليل على تأثيره الكبير في قيادة الحركة ومؤسسيها[٣]، على الرغم من إشارة جورج حبش في اللقاءات المذكورة إلى أنه اصطدم بالنهج الإصلاحي الذي مثله زريق في ذلك الوقت[٤]،

جراء موقفه من الغرب، من جهة، وموقفه من الأنظمة العربية، من جهة أخرى.

ومع ذلك يشير عدد من الباحثين إلى أثر عصبة العمل القومي، وأبرز قادتها ممن مارسوا تأثيراً مباشراً في الحركة، وهو علي ناصر الدين (١٨٨٨ ـ ١٩٧٤) الذي يقال «إن تأثيره الفردي على التطور السياسي للحركة في مراحلها المبكرة، كان أقوى تأثير مُورس عليها من الخارج»[٥]، «فقد كان علي ناصر الدين السياسي المفضل لدى القوميين العرب، بحكم انصرافه إلى القضية العربية عامة، والقضية الفلسطينية خاصة»[٦].

وسنعرض في ما يلي لأهم الأفكار التي طرحها الأعلام الثلاثة في مسار الحركة الفكري:

ساطع الحصري

كان لساطع الحصري فضل تقديم نظرية كاملة في المسألة القومية عموماً، والقومية العربية خصوصاً. فقد درس النظريات القومية التي ظهرت في أوروبا في القرن التاسع عشر، والحركات القومية التي استندت إليها، فاستطاع استيعابها وتنقيحها، ليقدم نظريته الخاصة التي ترتكز على عاملي اللغة والتاريخ، آخذاً من النظريات الأوروبية عموماً والألمانية بشكل خاص، ما اعتقد صوابه، وانتقد ما ظنه خطأه، فدحض نظرية

المشيئة للفرنسي رينان، ووحدة الأصل للألماني فيخته، لتخرج نظريته خالية من شوائب العنصرية والاستعلائية، وهي نزعات رافقت الحركات القومية الأوروبية التي ظهرت في ذلك الوقت.

يضاف إلى ذلك تميز نظرية الحصري بمعالجتها الدقيقة لمسألة الدين والقومية، وبذلك قدم دعامة أساسية للتيار العلماني في الفكر القومي المعاصر(٧)، مما أدى إلى اتساع أثره في تيارات هذا الفكر في الخمسينيات والستينيات، وما انبثق منها من حركات سياسية قومية كحركة القوميين العرب وحزب البعث والحركة الناصرية(٨).

ترتكز نظرية الحصري في القومية على عاملي اللغة والتاريخ، إذ اعتبر اللغة أهم رابط معنوي يربط الفرد بغيره من الناس، فاللغة عنده روح الأمة، ومحور القومية، أما التاريخ فهو شعور الأمة بذاتها حيث تكوّن شخصيتها بواسطة تاريخها الخاص(٩). ومع تأكيده على عاملي اللغة والتاريخ، يضيف الحصري عوامل أخرى مؤثرة، فيذكر الدين والاتصال الجغرافي، ويشرح علاقة الدين بالقومية لينتهي إلى فصل بين الدين والسياسة(١٠).

ويرى أن الوطنية والقومية من أهم النزعات الاجتماعية

التي تربط الفرد بالجماعة، وهو يربطهما على المستوى الشعوري للفرد[11]، ثم يحدّد أشكال العلاقات السياسية التي تربط القومية والوطنية، فيذكر الدولة القومية، وهي ما عبّر عنه في سياق عرضه الحالة التي تمثل فيها الدولة الشكل السياسي المعبّر عنه أمة واحدة، والدولة القطرية، وعبّر عنه بالحالة التي يصف فيها توزع الأمة الواحدة على دول عدة، والدولة الاستعمارية الكبيرة، والدولة الاستعمارية المتعددة والقومية الواحدة[12]. وبهذا يربط الحصري ربطاً محكماً بين مفاهيم الوطنية والقومية والدولة، ليستنتج أن القومية تؤدي دوراً محكماً في تشكيل الدول.

ومع أن الحصري دحض نظرية وحدة الأصل، وأخرج هذا العامل من مفهومه للقومية[13]، إلا أنه يستدرك مشيراً إلى الأهمية النسبية لوحدة الأصل، مؤكداً أن أهمية هذا العامل تنشأ من الاعتقاد به والنشوء عليه[14]. وإضافة إلى دحضه نظرية المشيئة، يعارض الحصري مفهوم العالمية (Cosmopolitism)، ويشير إليه بمعنى مواطنية العالم، ويشرح تعارضه مع مفهوم القومية وتهافته أمام قوة مشاعرها. كذلك يعارض مفهوم الأممية، فيشير إلى تناقض دعوة السلم مع نزعة العنف التي تدعو إليها الشيوعية، ويتحدث في سياق معارضته عن فكرة الاشتراكية، ويؤكد عدم تعارضها مع فكرة الوطنية[15]. ومع

ذلك يختلف الحصري مع الماركسية ونظريتها في القومية، فيؤكد ضرورة استبعاد المصالح الاقتصادية عن مقومات الأمة، على رغم دور الحياة الاقتصادية المهم في حياة الأفراد، ويستمر في انتقاد نظرية ستالين في القومية، والتي عرضها في كتابه **الماركسية والمسألة القومية**، فيفندها ليخلص إلى القول إنها نظرية متناقضة منطقياً، فاستبعاد الدولة عن عداد مقومات الأمة الأساسية يستلزم منطقياً استبعاد الحياة الاقتصادية التابعة لها، وأما استبعاد الدولة مع إبقاء الاقتصاد فيدل على تناقض صريح[١٦].

إن أهمية نظرية الحصري في القومية لا تقتصر على بنائها النظري المستند إلى أبرز النظريات الغربية في هذا المجال، بل في تطبيقها الحي على الحالة العربية، فهو يعرّف العربي بأنه من يتكلم اللغة العربية، ويعرّف التاريخ العربي بأنه تاريخ انتشار اللغة العربية، وبذلك يفسر القومية العربية استناداً إلى عاملي اللغة والتاريخ، لكنه يضيف الدين الذي اعتبر دوره مهماً، لكنه غير أساسي.

كذلك يميز الحصري بين مفاهيم الوطنية والقومية والأمة والدولة وتطبيقاتها العربية، ليخلص إلى أن وجود الأمة العربية والقومية العربية يقتضي إقامة الدولة[١٧] القومية، حيث يربط مفهوم الدولة بالقومية.

من استعراض نظرية الحصري في القومية، يلاحظ تركيزه الشديد على العوامل الفكرية والروحية، واستبعاده العوامل المادية الفاعلة في تكوين الأمم، ما أوقعه في تناقض واضح، بين موقفه من الأممية والماركسية والنظرية القومية في الماركسية، كما طرحها ستالين والاشتراكية.

فهو لا يرفض الاشتراكية، ولا حتى الشيوعية، ولا الأممية، شريطة ألا يتم تجاهل الروابط القومية. ومع ذلك يرفض إدخال العوامل المادية ـ المصالح الاقتصادية كما عبّر عنها ـ في مجمل عوامل تكوين الأمم، فضلاً عن تجاهله اعتبار النظرية الماركسية للعوامل الروحية في تكوين الأمم وإن أعطت الأهمية الأكبر للعوامل المادية، الأمر الذي يرجّح تصنيفه في عداد المفكرين المثاليين على رغم موقفه المتقدم من الدين ودعمه التيار العلماني القومي.

قسطنطين زريق

إن السؤال المركزي الذي طرحه قسطنطين زريق، وحاول الإجابة عنه حتى وقت متقدم من إنتاجه الفكري هو: كيف يمكننا أن نقلب المجتمع العربي قلباً جذرياً وسريعاً من مجتمع انفعالي توهمي ميثولوجي شعري، إلى مجتمع عملي عقلاني علمي، وكيف يمكننا أن نحدث فيه هذه الثورة التي تضمن له

السلامة والقدرة والكرامة في العالم الحديث؟ فعمل طوال أكثر من نصف قرن على الإجابة عنه بصياغات متعددة، ركز فيها على جملة من المفاهيم، وتطويرها، وبالذات بعض المفاهيم السياسية والاجتماعية، فتبوأ مكانة خاصة بين المفكرين المعاصرين، كرسها تأثيره المباشر في أجيال من الشخصيات والحركات السياسية، أبرزها حركة القوميين العرب ومؤسسوها.

وفي معرض إجابته عن السؤال، ومنذ بواكير إنتاجه، تناول زريق قضايا المجتمع العربي السياسية والاجتماعية والقومية، والدين والتراث والثقافة والتربية والحرية والمجتمع الغربي والعلاقة به وقضية الحضارة، بالنقد والتحليل، ليقدم نسقه الفكري، الذي يقوم على نظرية ليبرالية نقدية عقلانية.

يحلل زريق أسباب الانحطاط التي أصابت المجتمع العربي، ويعددها بأنها الانقطاع عن النمو، والجمود الذي أصاب المجتمع العربي بسبب انغلاقه على نفسه، ومحاربته الحركات العقلانية... وفي الوقت ذاته يحلل بواعث النهضة العربية الحديثة، فيعيدها إلى الصدمة مع الغرب، الذي أخذ يؤثر في جميع مناحي حياته، لذلك كان من الضروري أن يفهم العرب الغرب حتى يمكنهم مجابهته، فيعرّف الغرب بأنه مجموعة الشعوب التي انتهجت الحضارة الحديثة، وأبرز عناصرها العلم والتقنية، ويعتبر أن هناك عناصر ثلاثة تشكل حقيقة الغرب،

وهي: **أولاً**، نظام اقتصادي أفرزته الثورة الصناعية ويهدف إلى زيادة الإنتاج وتنظيمه من خلال استغلال طاقات الطبيعة والآلة. **وثانياً**، العلم الذي هو أساس النظام الاقتصادي الغربي وما يعتمده من طرق تفكير تحث على البحث الدائم عن الحقيقة، وتعتمد العقل للحكم على الأمور. **وثالثاً**، فلسفة خاصة بالغربيين تميزهم من غيرهم من الشعوب وتوحد في ما بينهم، وتمدهم بنظرة إلى العالم بمقاييس متشابهة، وهي الأساس الذي يقوم عليه علم الغرب[١٨]. إضافة إلى ضرورة فهم حقيقة الغرب، وكي تقوم النهضة القومية وتستكمل شروطها، فلا بد من ثلاثة مستلزمات أساسية: **أولها**، بناء الأساس الفكري الذي تقوم عليه هذه النهضة... بإنشاء فلسفة قومية. **وثانيها**، تقطير هذه الفلسفة ومزجها بعاطفة الأمة المتوثبة لإنتاج عقيدة قومية. **وأخيراً** تنظيم الأمة وضبط نوازعها[١٩].

وبهذا، ومع القراءة الدقيقة لمعظم مؤلفاته، يمكن القول إن زريق انطلق «من أطروحة أساسية تقول بحاجة جميع النهضات القومية إلى نهضات فكرية تسبقها أو تلازمها لتأدية وظيفتين: **الأولى**، هي إمداد المجتمع بأساس نظري أو فلسفة قومية، تحدد لحركة التغيير فيه الغايات والأهداف. **والثانية**، هي أن توفر لأفراد المجتمع عقيدة قومية تدفعهم إلى العمل في سبيل أهداف جماعية[٢٠].

ويشرح زريق متطلبات الوعي القومي، فيقول إنه يقوم على معرفة ماضي الأمة وفهم العوامل التاريخية المؤثرة في تكوينها، وكذلك فهم جوهر ثقافتها وأبرز مظاهرها اللغة. وبذلك يبني مفهومه للقومية على عاملي اللغة والتاريخ، لكنه يضيف عوامل أخرى، منها التقاليد والجهاد المشترك والمصالح الحاضرة والمستقبلية(٢١)، وهو لا يعتبر النهضة القومية غاية في ذاتها، بل هي وسيلة غايتها الفرد وسعادته، وهدفها رفع مستوى المجتمع وتحقيق حرية الفرد والمجتمع(٢٢).

ويقدم مفهومه للحرية فيركز، إضافة إلى الحرية بمعناها الخارجي ـ الحرية التي تحقق للمرء إمكانية الفكر والعمل وتحطيم أغلاله السياسية والاجتماعية ـ على الحرية الداخلية التي توحي للفرد بماهية فكره وعمله وتفكك قيوده العقلية والروحية، والتي لا تقل عن القيود الخارجية أهمية، ثم يعدد قيود الحرية الداخلية كما يفهمها، فيشير إلى الجهل في عملية ربط بين الحرية والمعرفة، فالمعرفة من وجهة نظره، وجه من وجوه الحرية، كذلك يضيف التعصب والمادة والأنانية(٢٣).

ويناقش زريق علاقة الدين بالقومية، فالقومية مثل الدين حركة روحية، ترمي إلى بعث قوى الأمة الداخلية، وهي لا تناقضه(٢٤)، لكنه يؤكد الطابع العلماني للقومية، بتأكيده استحالة تحقيق ذاتها إلا من خلال الدولة العلمانية(٢٥).

ويربط زريق بين القومية والتقدمية، فيعرّف التقدمية باتخاذها مظهرين: **الأول** زمني، من خلال دعوتها إلى توجيه الفكر نحو المستقبل، **والثاني** عملي، من خلال دعوتها إلى الثورة على الرجعية والاستغلال[٢٦].

وفي هذا الإطار يعالج زريق موضوعه التراث، فلا ينظر إليه برؤية سلفية تقديسية، بل يقترح استخلاص معانيه الإيجابية، وذلك بالتعامل العقلاني معه، فالتراث من وجهة نظره تمثيل لخصوصية الأمة ومساهمتها في الحضارة الإنسانية، وأساس ثقافتها المعاصرة[٢٧].

كذلك يوضح مفهومه للوحدة، فيؤكد أنها غاية تستلزمها الروابط القومية، لكنها لا تكفي بحد ذاتها من دون ارتباطها بالتقدمية[٢٨].

ويعطي زريق أهمية كبيرة للفرد، فاستهدفه بتحليلاته في أكثر من موقع من كتاباته، كفرد بذاته وكجزء من الأمة، مقدماً مفهومه حول النخبة التي عرّفها بأنها الأقلية المتميزة المسؤولة بقدراتها الإبداعية عن قيام الحضارات، ووجودها شرط تحقيق الأهداف السامية، لأنها تجسيد لأقصى درجات الوعي في مجتمعها[٢٩].

لقد تبنّى زريق في كتاباته عدداً من المفاهيم الأساسية،

وأهمها الحضارة والعقلانية والقومية، وقد حظي مفهوم القومية بالجانب الأكبر من اهتمامه، فقد نظر إلى المسألة القومية على أنها مسألة الحياة العربية، وعمل جاهداً على بلورة الشعور والتربية القوميين، ومع أنه لم يقدم في كتاباته على تطوير فلسفة قومية متكاملة، إلا أنه نجح في إثارة كثير من القضايا ولفت أنظار الكثير من المفكرين إلى ضرورة التصدي لها.

ولعل من أهم إسهاماته بلورة مفهوم علماني للقومية، وإبراز الجانب الإنساني والفردي لها، وطرحه المبتكر لمسألة التراث، وتوضيح العلاقة بين العروبة والإسلام. وقد جاءت أطروحاته حول الفرد والنخبة لتكمل نسقه الفكري الذي كان سيظل ناقصاً ومعبراً عن طرح طوباوي غير قابل للتطبيق.

ومن مساهماته المهمة معالجة قضية فلسطين التي اعتبرها محور القضية العربية، إلا أن المساهمة الأبرز جاءت في مجالات الثقافة والتربية والتعليم، إذ ركز على الدور الحاسم للتربية في الحياة القومية، وساهم في إدخال مفاهيم تربوية حديثة إلى الفكر العربي، وقدم الكثير من الإضافات إلى الفكر التربوي من خلال نقد وتقييم النظم التربوية وبدائلها المقترحة من قبله. وجهده في هذا المجال لا يقل أهمية عما قدمه ساطع الحصري[٣٠].

يلتقي زريق والحصري في التعبير عن كثير من المفاهيم، فكلاهما يركز على العوامل الروحية والفكرية في تحديد المفاهيم المتعلقة بالقومية. وهما لا يشيران إلى العوامل المادية الفاعلة في تشكيل الأمم، ومع أن زريق ينظر إلى الغرب، لكنه يرى فيه نظاماً اقتصادياً متقدماً يقوم على أسس من العلم والفلسفة، وهو إن تحدث عن مصالح تجمع الأمة لا يحدد إن كانت مصالح مادية أو معنوية، وهو بذلك ملتزم بليبراليته التي تتيح له معرفة الصراع الطبقي، لكنه لا يأبه له لأن الحل من وجهة نظره يكمن في الشعور القومي والوعي القومي. وأيضاً يلتقي زريق مع الحصري في علمانية القومية وفي الموقف من الدين، وإن كان يعطي الدين أهمية خاصة في بناء الشعور القومي كقوة روحية وحركة.

علي ناصر الدين

يتفق معظم الباحثين الذين تناولوا حركة القوميين العرب بالدراسة، على أن للسياسي اللبناني علي ناصر الدين تأثيراً كبيراً في الحركة، كما أكد باسل الكبيسي[٣١]. وكان علي ناصر الدين قد ساهم في وقت مبكر من عام ١٩٣٣ في تأسيس عصبة العمل القومي التي آمنت بوحي من أفكاره بالمبادىء التالية:

١ ـ العرب أمة واحدة، والعروبة روحية تصنع أخوة يتساوى فيها العرب في الحقوق والواجبات.

٢ ـ الأمة العربية جسم اجتماعي واحد، كل عضو فيه يقوم بوظيفته التي هي وحدها مقياس أفضليته.

٣ ـ البلدان العربية بكليتها وطن عربي واحد.

٤ ـ الحركة العربية هي حركة بعث وتحرير وإنشاء.

٥ ـ القومية العربية تنبذ كل ما عداها من العصبيات الطائفية والقبلية والأسرية.

٦ ـ تعمل العصبة لإقامة نظام اقتصادي عادل وشامل يظفر فيه كل مواطن بحقه المتناسب مع عمله، وتحارب الجهل والفقر والفوضى.

٧ ـ تأخذ الدولة على عاتقها المشاريع الرئيسية الكبرى، وتعمم التعاونيات القومية.

٨ ـ تؤمن العصبة بالمدنية العدل، أي المدنية الجامعة محاسن المدنيتين المادية والروحية، وبأن الأمة العربية ستكون رسول هذه المدنية.

٩ ـ قوام النهضة؛ الرجل والمرأة على حد سواء، والعصبة تعتمد في بلوغ أهدافها على التنظيم الشعبي الشامل للجنسين، وتستند فيه بالدرجة الأولى على الشباب[٣٢].

ويلاحظ في هذه المبادىء الاتجاه القومي العلماني، وتأثرها ببعض المقولات الماركسية، وفي هذا السياق يقول محمد كامل ضاهر: «لقد استطاعت العصبة من خلال عملها المرتبط بالجماهير مباشرة، أن تعبر نظرياً وعملياً عن طموحات هذه الجماهير، وأن تكون «حركة قومية جماهيرية» لم تعرفها الأحزاب النخبوية التي ظهرت خلال العقود الثلاثة الأولى من القرن العشرين، ولا الأحزاب التي عاصرتها في الثلاثينيات، وذلك بفضل قيادييها المتنورين من البرجوازية الوسطى والصغيرة والليبرالية (المسيحية والمسلمة) الذين تخطوا في وعيهم السياسي والقومي القيادات الإقطاعية والبرجوازية العليا التي كانت توجّه تلك الأحزاب، وعلى الرغم من عدائها المطلق للاستعمار الغربي، فإن هذا العداء لم يدفع رجالات العصبة إلى مقاطعة الغرب والانكفاء إلى الماضي وتراثه للتقوقع فيه، كما فعلت الحركات السياسية الإسلامية، بل ميزت بين ما هو استعماري وسياسي واقتصادي في تجربة الغرب الحضارية، وبين ما هو علمي وثقافي وتكنولوجي في هذه التجربة، ودعت إلى الاستفادة منها، وكانت هي نفسها متأثرة بالتجربة الأوروبية القومية في القرن التاسع عشر، وقد تأثر بأفكار العصبة فيما بعد، معظم منظري الحركة القومية العربية، مثل ساطع الحصري وقسطنطين زريق وميشيل عفلق، ومعظم المنظمات

والأحزاب والحركات القومية، خصوصاً حركة القوميين العرب»[٣٣].

ومع أن لعلي ناصر الدين العديد من المؤلفات، إلا أن مؤلَّفه قضية العرب هو الأبرز، حيث يضم هذا المؤلف خلاصة آرائه في القومية والأمة والوحدة... الخ.

يفرق ناصر الدين في مفهومه بين الدولة والأمة، والمجموع القومي والمجموع السلالي، فيعرّف «الأمة الواحدة التامة» بأنها «هي الجماعة من الناس التي تتوفر لها وحدة اللغة والتاريخ والأدب والذكريات والتقاليد والمنافع والمطامح»، و«ليست وحدة السلالة أو الأرض شرطاً لوجود الأمة»، «بل إن وحدة الأرض هي شرط وحدة الدولة»[٣٤]. ويسهب في مؤلفه المذكور في شرح عوامل تكوُّن الأمة، فيقول: «إن اللغة العربية الفصحى لغة الأدب، وهي لغة أهل تلك الأقطار جميعاً من المحيط الأطلسي إلى الخليج العربي»[٣٥]، أما التاريخ، فهو تلك الحلقات المتصلة اتصال السلسلة الواحدة حتى لا تفصل قطراً منها عن القطر الآخر[٣٦]. ويشرح بعد ذلك طبيعة العادات والتقاليد والميول المشتركة والرغبات والآمال، فيسرد الكثير من الحوادث التي تدل على وحدة الأمة العربية في هذه العوامل المشتركة[٣٧]. أما عوامل قيام الدولة فهي: «توفر

الوعي القومي، وتوفر القادة الأذكياء العقلاء الناضجين من أصحاب الكبرياء القومي، وتبنّي بعض الدول العربية القائمة إنشاء كيان قومي عربي موحد»[٣٨]. ويفسر القومية بأنها مجموعة من «الخصائص والمزايا والطباع والتقاليد والعادات والفضائل والعيوب أيضاً، وطرق النظر إلى الكون والنظم الاجتماعية، تنطبع بالجملة على مر الأجيال، وبدرجات متفاوتة، من حيث الكم أو القدر في نفوس قوم، تُعرف بهم ويعرفون بها، وهم قوم تجمعهم جامعة لغوية وأدبية وتاريخية وروابط مشتركة من ذكريات وآمال ومصالح ومؤثرات إقليمية، متممة بعضها للبعض الآخر، من دون أن تقوم فيها جميعاً الوحدة العنصرية، هذه هي القومية»[٣٩]. واللافت للنظر في هذا التعريف عدم الخلط بين القومية، كشعور وروابط، وبين الأمة، كعوامل ومكونات.

وفي معرض تسويغه لمفهوم القومية، يتبنى التفسير التاريخي، فيسهب في شرح أصل العرب منذ موجات الهجرة الأولى حتى العصر الحديث، مما يثبت أن الشعوب العربية «تشعبت كلها من شجرة واحدة، هي الأمة العربية، لذلك فهي متساوية تقريباً في قوة الخاصية العجيبة التي ذكرناها، وفي الحنين إلى العروبة والرغبة في إنشاء الكيان العربي القومي المتحد، أي الدولة الاتحادية الكبرى»[٤٠]. ثم يشرح ناصر

الدين مفهوم الوعي القومي قائلاً: «معنى الوعي القومي، الشعور اليقظ القوي في نفس كل فرد من أفراد الأمة، بأنه جزء من كل، هو مجموع أمته أو قومه، وبأن عليه واجباً نحو هذا الكل الذي هو جزء منه، في مختلف ميادين الحياة وشتى مقوماتها، وأن هذا القوم سواء أكان في المشرق أم في المغرب، في الشمال أم في الجنوب، هو قوم واحد لا تجعل منه الأرض المجزأة إلى أقطار متعددة أقواماً مختلفين، ونعني بالقوم، غير الأسرة طبعاً، وغير العائلة والعشيرة والقبيلة والشعب، نعني بالقوم مجموعة الأمة، ونفهم بأكثرية هذا القوم عندنا في الوطن العربي الكبير جماعات الفلاحين والعمال والصانعين»(٤١). ويضيف تعريفاً آخر للمفهوم فيقول: «إن الوعي القومي هو شعور كل فرد، بأنه مظهر معنوي وأدبي واجتماعي من مظاهر قومه الذي كونته أجيال متطاولة في التاريخ، بكل ما فيها من وجوه الحياة»(٤٢). ويلاحظ في التعريف الأول أنه يحاول إضفاء بعد اقتصادي اجتماعي عليه، وذلك بذكر أغلبية الوطن العربي المكونة من العاملين في حقول مختلفة.

ويمضي ناصر الدين في تعداد وسائل اكتمال الوعي القومي، فيشير إلى طريقتين: **الأولى** طريقة «التطور البطيء»، **والثانية** طريقة «الوثب الاضطراري» السريع المنظم، ويؤكد «نحن إلى هذا أحوج»، ويذكر من وسائل اكتمال هذا الوعي،

الدعاية العلمية الصحيحة، ودور الأحزاب والحكومات فيها، وضرورة إعادة كتابة تاريخ الأمة «بطريقة علمية حديثة وقومية خالصة»(٤٣).

يعرّف ناصر الدين قضية العرب، بأنها قضية إنشاء دولة اتحادية كبرى يخضع لسلطانها الممثل في مجلس اتحادي أعلى، العرب في مختلف أقطارهم، وبذلك يطرح الصيغة الفدرالية لدولة الوحدة، وصيغة القيادة الجماعية، حيث «لا ضرورة لتحطيم الرؤوس والعروش»(٤٤)، لكنه «يجدد هدفها باستعادة الحق المغتصب، أي التراث، فيحبّوه ويزيدوا فيه، ويعود العرب لسيرتهم الأولى مع مراعاة مقتضيات العصر وكل عصر»(٤٥). وهنا أيضاً يطرح صيغة للتعامل مع إحياء التراث بما يلائم العصر، وبعد ذلك يطرح تفاصيل شكل دولة الوحدة في المشروع الذي أعلنه وألحقه في الكتاب تحت عنوان «مشروع الاتحاد العربي»، وهو أشبه بنظام داخلي تحدد فيه الصلاحيات والحقوق والواجبات للدولة الفدرالية. ويعالج ناصر الدين علاقة الدولة بالدين، فيقول بأسبقية العروبة على الإسلام والمسيحية معاً، ويشير إلى أن القومية هي نفسها دين عند القوميين العرب المؤمنين العريقين، وأن الإسلام دين عربي، لكن الخطأ هو بالقول إن المسلمين هم وحدهم العرب، لأن الاسلام دين عربي، وأنه من الصعب أن يكون المسلم غير

عربي. ويؤكد أنه قد يكون لوحدة الدين في الأمة دور في استكمال عناصر القومية، لكن الأمة الواحدة قد تدين بدينين، فالمسيحيون العرب مثل المسلمين يدينون بالقومية العربية(٤٦). ويعود إلى التاريخ ليؤكد وجهة نظره هذه، فيستعرض تاريخ العرب ولغتهم منذ الهجرات السامية، وقيام الحضارة في اليمن، ليقرر أن العروبة أسبق من الأديان، ليعود إلى القول إن قضية العرب هي قضية المسلمين والمسيحيين العرب، فالمقصود بكلمة العربي، العربي المسلم والمسيحي على السواء(٤٧). ثم يتطرق إلى القضية الشرقية والجامعة الإسلامية، فيقرر أن قضية العرب «لا شرقية ولا إسلامية»، وإن كانت تتصل بالإسلام من جهة، وبالشرق من جهة أخرى، فهذا الاتصال مرده إلى أن العرب شرقيون، كان لهم شأن ووزن في الشرق، ولا بد من استمرار علاقات الود وتبادل المنافع مع بقية الأمم الشرقية من دون أن يرتبط مصير القضية العربية بمصير هذه الأمم، ويجب أن يفهم هذا الاتصال على أنه اتصال بـ «المعنى والجوهر». من جهة أخرى، ينبغي أن يدرك أن قضية العرب تتصل بالغرب أيضاً من خلال تواصل المدنية، وأن من السياسة الرشيدة ألا يتم التعامي عن الغرب، وأن يستغل لمصلحة القضية العربية، وأيضاً تتصل قضية العرب بالإسلام، فالإسلام دين عربي، رافقته العروبة، لكن هذا لا يجعل من قضية العرب قضية

إسلامية صرفاً، «ففي العرب، مسلمون وغير مسلمين. . . والدين غير القومية»[٤٨].

يلاحظ من هذا العرض مدى تقارب أفكار علي ناصر الدين وأفكار قسطنطين زريق، فمفهوم الأمة عندهما واحد، وإن اختلف أسلوب التعبير اللغوي، كما أن علي ناصر الدين يعتمد مفهوم النخبة ويعتمد التحليل ذاته لعلاقة القومية بالتراث والدين، وإن تطرف علي ناصر الدين واعتبر القومية ديناً، في حين اعتبرها زريق قوة روحية كالدين. وقد اعتبر علي ناصر الدين قضية استعادة المكانة التاريخية بإقامة دولة الوحدة قضية العرب، من دون أن تكون شرطاً لمقاومة التحدي الصهيوني، وذلك لأنه وضع كتابه قبل حدوث النكبة الفلسطينية عام ١٩٤٨، إلا أنه يعود في كتاباته المتقدمة على هذا التاريخ، وفي الطبعة الثالثة من كتابه **قضية العرب**، فيضيف حل القضية الفلسطينية كجزء من قضية العرب، إنها ـ أي قضية العرب ـ إنشاء الدولة الاتحادية والثأر الذي ليس سواه يمحو عنها عار نكبتها في فلسطين[٤٩]، وبذلك يتطابق موقفه مع موقف زريق في هذه المسألة.

سبقت الإشارة إلى أن حركة القوميين العرب، تأسست وسط أجواء سياسية محمومة، إثر نكبة فلسطين، حيث كانت

تصطرع أفكار التيارات السياسية الرئيسية، الليبرالية من جهة، والشيوعية من جهة أخرى، والسلفية (الإخوان المسلمون) من جهة ثالثة. وقد شكلت الجامعات، ومن بينها الجامعة الأميركية في بيروت ـ حيث ولدت الحركة ـ ساحة خصبة لتلاقح الأفكار وتصارعها، فوجد القوميون الأوائل الذين انجذبوا إلى أفكار كل من ساطع الحصري وقسطنطين زريق، وهما ممثلان رئيسيان للتيار الليبرالي القومي، وجدوا أنفسهم وسط هذا التيار، وفي مواجهة الدعوات القطرية (القوميون السوريون وغيرهم) من جهة، والدعوات الشمولية التي تنزع إلى التحرك ضمن تصور شامل للكون والإنسان (الإخوان المسلمون والشيوعيون) من جهة أخرى، في الوقت الذي لم يفكر فيه القوميون الليبراليون الأوائل في وضع نظرية قومية شمولية لمواجهة هذه التيارات، فوجد مؤسسو الحركة أنفسهم إزاء مهمة فكرية شاقة تتمثل بصوغ نظرية، يتمكن من خلالها المواطن العربي من امتلاك هوية تشعره بالانتماء إلى الأمة العربية ككل، الأمر الذي شكل عبئاً ثقيلاً على الحركة، فقامت بتأجيل المهمة الفكرية، وانصرفت إلى البناء التنظيمي، لكنها إبان عملية البناء هذه كانت تستلهم أفكار الآباء الروحيين الثلاثة الذين أثروا في طريقة هذا البناء، فأخذوا عنهم مجموعة مبادىء يذكر منها:

١ ـ البدء بتشكيل التنظيم، ليشكل حركة عقائدية، في

منظمة موحدة كلياً تؤمن بالعقيدة القومية العربية، وهذا ما دعا إليه زريق في كتاباته المختلفة، حيث أكد أهمية التنظيم العقائدي وتبنّي العقيدة القومية، وكذلك فعل علي ناصر الدين.

٢ ـ أن تكون هذه الحركة ثورية، بمعنى الإيمان بضرورة التغيير الشامل، وعدم انتظار التطور البطيء والإصلاحات التدريجية (الانقلاب)، وهذا ما دعا إليه علي ناصر الدين، وبشكل أو بآخر زريق الذي حذر من الرجعية وخطورتها على الفكرة القومية، إلا أن الحركة كان لها فهمها السياسي لمعنى الثورية، وهو التمرد على الطبقات الحاكمة وسلطة الدولة التي فقدت شرعيتها بعد هزيمتها في حرب ١٩٤٨.

٣ ـ أن يشكل التنظيم مجموعة النخبة، وهو المفهوم الذي طرحه زريق، حيث تتولى هذه النخبة قيادة الجماهير تحقيقاً للتغيير كما طرحه أيضاً علي ناصر الدين.

٤ ـ القيادة الجماعية، وهو المفهوم الذي طرقه علي ناصر الدين في أكثر من مناسبة، وبالذات في مشروع الدولة الاتحادية العربية. وكنتيجة لدراسة طبيعة العلاقات التنظيمية وحتى فترة متأخرة من عمر الحركة، يلاحظ الطابع الصارم الذي يعتمد على المركزية الشديدة، على الرغم من طرح الحركة مفهوم المركزية المرنة، وهو بديل من مفهوم المركزية الديمقراطية الشائع

في الأحزاب ذات الصبغة المماثلة، إلا أن طبيعة العلاقات التنظيمية تؤكد أن مجتمع الحركة كان مجتمعاً مغلقاً بحيث أنه من الصعوبة أن يكون للعضو فيه أي شكل من أشكال الحياة خارجه، وكان تحت سيطرة المجموعة المؤسسة التي بقيت كذلك حتى سنة ١٩٦٤ وكانت تمثل مجموعة من «المؤمنين الصارمين» المثاليين من أصحاب «الخبرة السياسية القليلة» و«الإمكانيات الفكرية الأقل»[٥٠].

وحتى وقت متأخر، لم تتمكن الحركة من تقديم أطروحاتها الفكرية، واكتفت بشعارها المعلن: «وحدة، تحرر، ثأر»، بحسب المفاهيم الشائعة للوحدة والحرية التي تناولها كل من ساطع الحصري وقسطنطين زريق وعلي ناصر الدين. وكان التأثير الأقوى في هذه المرحلة لعلي ناصر الدين، الذي تعامل مع مفهوم الوحدة كمفهوم مطلق، دفعه لتأييد أية محاولة وحدوية، وأثر بذلك في الحركة التي تعاملت مع المشاريع الوحدوية بالرؤية ذاتها، فأيدتها من دون التدقيق في مضامينها. ومن هذه التجارب مشروع الاتحاد الهاشمي، وسوريا الكبرى، والهلال الخصيب، التي عبرت عن مشاريع بريطانيا لإعادة تنظيم المنطقة[٥١].

ثانياً: فكر الحركة القومي

كان كتاب مع القومية العربية للحكم دروزة وحامد الجبوري الذي صدرت طبعته الأولى في نيسان/ابريل ١٩٥٦[٥٢]، أول محاولة جدية من قبل الحركة لسد الثغرة الفكرية التي عانتها طوال فترة التأسيس، ومع أن مقدمة الطبعة الأولى لا تتضمن أية إشارة إلى أهمية الفكر في النضال، وتكتفي بالتأكيد على أهمية العقيدة، وتشير إلى أن الكتاب محاولة لإعطاء فكرة موجزة عن القومية، وإجابة عن السؤال: من نحن؟[٥٣]، فإن مقدمة الطبعة الثانية تركّز على أهمية الفكر في النضال فتقول: «إن النضال حين يفتقر إلى الفكرة الواضحة المحددة، يصبح نضالاً ظرفياً، منفعلاً لا فاعلاً، ومتأثراً لا مؤثراً، ويكون أقرب إلى ردة الفعل منه إلى الفعل الهادف المؤثر في التطوير التاريخي للأمة العربية»[٥٤]. وتوضح أيضاً «أن الفكرة القومية لا تزال أقرب إلى الفكر الدعاوي منها إلى العقيدة المحددة الواضحة»... «وإن فقدان التوازن بين عمليتي البناء السياسي والفكري قد يشكل ثغرة في المستقبل»[٥٥]. وتضيف: «ذلك أن بقاء هذا التباين بين العمليتين، بالإضافة إلى أنه قد يؤثر في نوعية الكيان السياسي الاجتماعي للشعب العربي في الدولة العربية، إنما قد يتيح، أيضاً، المجال للأفكار

والاتجاهات المناقضة لأن تختبىء وراء «الفكرة القومية العربية» وتعمل على تطعيمها بارتكازات فكرية نضالية لا تمتّ إلى حقيقتها وجوهرها بصلة»[٥٦]. وهكذا يلاحظ أن حركة القوميين العرب انتهت أخيراً إلى أهمية البناء الفكري، وضرورة توازنه مع البناء السياسي الذي اهتمت به طويلاً، وذلك من أجل تحديد معالم النضال الكفيل بتحقيق الكيان السياسي والاجتماعي العربي، في الدولة العربية المنشودة من جهة، ومن أجل تنقية الفكرة القومية العربية من الأفكار المشوهة والمناقضة التي قد تدخل عليها إبان العملية النضالية المعقدة، من جهة أخرى، فجاءت الطبعة الثانية لتمثل الإطار الفكري الذي اعتمدته الحركة في سيرورتها النضالية للمرحلة التالية. . .

توضح مقدمة الطبعة الأولى مفهوم العقيدة، فعنوانها: «عقيدة تصنع القيمة الحقيقية للفرد العربي، وتوفر له الحياة الحرة الكريمة، التي تتحقق فيها إنسانيته، وتنطلق إمكاناته ومواهبه. . . وعقيدة تصنع المحتوى الشامل للمجتمع العربي، فتحقق فيه العدالة الاقتصادية عن طريق نظام اشتراكي عادل، والعدالة السياسية عن طريق نظام ديمقراطي سليم، والعدالة الاجتماعية الخاصة عن طريق نظم تربوية قومية بناءة تصنع مفهوماً جديداً خلاقاً للمرأة والأسرة والمدرسة والهيئات ومختلف مرافق الحياة الاجتماعية. . . وعقيدة تعبّر عن إنسانية

القومية العربية في رسالة قومية عربية إلى العالم، رسالة إيجابية عملية تستمد روح الأمة وتجاربها، وعقيدة تخطط مراحل النضال العربي بأهداف واضحة محددة، تخطيطاً علمياً مدروساً، أهدافها المرحلية القريبة التي تناضل لتحقيقها في المرحلة النضالية الحاضرة:

- القضاء على التجزئة في الوطن العربي بالوحدة العربية الشاملة.

- القضاء على الاستعمار بشتى أشكاله بالتحرر الكامل.

- القضاء على «إسرائيل» بالثأر.

وأهدافها البعيدة، هي مجتمع قومي عربي، تتحقق فيه العدالة الاجتماعية بشتى أشكالها، وتتحقق فيه إنسانية الفرد العربي والأمة العربية، وتنطلق فيه الرسالة العربية بمداها التطبيقي الفعال[٥٧]. ويتضح مما سبق عدم تغير محتوى المفاهيم الثلاثة التي عبّر عنها شعار الحركة (وحدة، تحرر، ثأر)، ويلاحظ في هذا السياق، اعتماد البعد السياسي في تطبيق المفاهيم على الرغم من التأثيرات الواضحة للنسق الفكري حول مفهوم الدولة، الأمة، والوحدة الذي قدمه ساطع الحصري، واستلهمته الحركة، ومفهوم الحرية الذي قدمه قسطنطين زريق، والذي عنى الحرية «الداخلية» التي عبر عنها زريق بقوله: إنها

الحرية المرتبطة بالمعرفة، ونفي التعصب وحب المادة والأنانية، إضافة إلى الحرية الخارجية التي تفسح المجال للفكر والعمل، وتحطيم الأغلال السياسية والاجتماعية، إذ اقتصر استلهام هذه المفاهيم على بعدها السياسي فقط مهملاً بعدها الفكري الفلسفي والمفهوم الوحيد الذي استُلهم كما هو، ذلك الذي قدمه علي ناصر الدين ـ مفهوم الثأر ـ والذي ارتبط مباشرة، بتحرير فلسطين، عبر عملية ثأرية، انتقاماً للعار الذي لحق بالعرب جراء الهزيمة.

أما مفهوم العقيدة، الذي ربطه قسطنطين زريق بالنهضة الفكرية كنتيجة لازمة عن الفلسفة القومية عندما تمتزج بالشعور القومي، والذي استلهمته الحركة مسقطة عنه البعد الفكري، ومكتفية منه بالشعور القومي، فيرتبط في الطبعة الثانية ـ وفي إطار التعريف المسهب للقومية ـ بالفلسفة والفكرة كمجموعة مبادىء وأفكار ومفاهيم وشروحات ونظريات تدور في هذا الوجود... فـ «القومية العربية وجود، والفكرة والعقيدة والفلسفة، مبادىء وأفكار ومفاهيم، وشروحات ونظريات تدور في هذا الوجود»(٥٨).

ويؤخذ على تعريف هذا المفهوم، أنه يوحد بين الفكرة والعقيدة والفلسفة، ويعتبرهما معاً مبادىء وأفكار ومفاهيم...

الخ. ، مما يعبّر عن خلط بمعاني العبارات الواردة في التعريف، وكان من الأجدى، إما الاستمرار باستلهام فكرة زريق حول العقيدة كنتيجة لفلسفة فكرية ممزوجة بالشعور القومي، وبذلك تأخذ العبارات دلالاتها الحقيقية، أو استنباط مفهوم جديد للعقيدة القومية يعبّر عنه بكلمات ذات دلالة واضحة، الأمر الذي يؤكد في النهاية تأثير غلبة السياسي على الفلسفي أو الفكري محاولة في الرؤى انعكست على وضوح المفاهيم.

يقدم مؤلفا مع **القومية العربية**، القومية على أنها «الشخصية الجماعية لأية أمة»، أو هي الواقع التاريخي واللغوي والثقافي الذي يحوي نتاج ومعطيات التجارب الإنسانية التي خاضتها الجماعة البشرية منذ نشأتها إلى أن تبلورت شخصيتها، تبلوراً واضحاً مميزاً، قام على تفاعل عدة روابط مشتركة، خاصة بهذه الأمة»(٥٩)، ويضيفان: «لكل قومية روابط خاصة وشخصية مميزة»(٦٠). وهذا التعريف ينطوي على أن القومية موجودة منذ القدم، وهي متمايزة بتمايز المجموعات البشرية وتجاربها، ليخلصا إلى القول: «إن وجود المجتمع الواحد يتطلب شعوراً ووعياً قوميين ويتطلب نوعاً من التنظيم السياسي والاقتصادي والاجتماعي... وإن نمو الرابطة القومية بين التجمعات البشرية وتبلورها على مر التاريخ، لا تخلق بوجود المجتمعات والدول القومية، وتنتفي بانتفائها، إذ كثيراً ما تكون

درجة تبلور هذه الروابط لم تصل بعد إلى الحد الذي يجعلها تجسد نفسها في دولة قومية واحدة، رغم توفر البذور التكوينية الأساسية للوحدة القومية، وهذا ما يفسر لنا عدم وجود مجتمعات قومية واضحة ثابتة متميزة تضم الجماعات البشرية في التاريخ الماضي، أو قد تكون القومية لم تصل بعد حداً من الوعي القومي يدفعها لأن تجسد نفسها في دولة قومية واحدة، ومجتمع قومي واحد نتيجة لعدة عوامل»[٦١].

يحدد المؤلفان أسس القومية بـ «وحدة اللغة والتاريخ والثقافة والوطن والمصالح والعادات والتقاليد والأهداف»[٦٢] مع ضرورة ملاحظة أن «القومية ليست جمعاً حسابياً لهذه الروابط، وإنما هي التفاعل العميق الذي حدث بين الأفراد بالاستناد إلى تلك الروابط[٦٣]، و«هذه الروابط الآن، مظاهر تعبّر عن وجود القومية وتؤكد وحدتها وتماسكها»[٦٤].

وينفي المؤلفان تضمن القومية معاني العنصرية أو الانعزالية أو التعصب، ويشيران إلى الخلط بين الاتجاهات «القومية الواعية» والاتجاهات القومية المتعصبة والمتشربة بـ «الغرور القومي»، فيحيلان واقع الحروب والاستعمار إلى فقدان الوعي القومي الصحيح[٦٥]، ويضيفان: «إن التمايز بين القوميات هو تميز في الشخصية القومية، واختلاف في الطابع القومي،

وخصائص الرسالة القومية فقط»[٦٦]، ثم يؤكدان «أن الحق في الحياة القومية الموحدة المتحررة العادلة، هو حق لكل قوميات العالم بالتساوي، ولا يتأثر بكبر القومية أو صغرها، وغناها أو فقرها، ومقياس الحق في العلائق الاجتماعية الإنسانية (سياسية أكانت أم اقتصادية أم اجتماعية) هو بقدر ما يتطابق والحق القومي أولاً وأخيراً»[٦٧]. ومرة أخرى يؤكدان البعد الإنساني للقومية بالقول: «إن لا إنسانية حقة، بغير قومية حقة، ولا قومية حقة بغير محتوى إنساني عميق»[٦٨].

ويخلص المؤلفان من شرحهما المسهب لمفهوم القومية إلى نتائج عدة منها:

ـ إن القومية ليست وليدة القرون الأخيرة، بل هي أقدم من ذلك بكثير، وما حدث في القرون الأخيرة هو تبلور الشعور القومي.

ـ إن القومية ليست فكرة، بل واقع تاريخي حي تكوّن قبل تبلور الفكرة.

ـ إن القومية ليست بدعة أوجدها الاستعمار، كما تقول بعض الحركات الدينية، فالاستعمار قد يوجِد فكرة أو تياراً، لكنه لا يستطيع أن يوجد واقعاً تاريخياً اجتماعياً.

ـ إن القومية ليست «وضعاً أو عاطفة أو تياراً» أوجدته «الطبقات البرجوازية»... كما تقول الماركسية، بل هي واقع اجتماعي تاريخي تكوّن قبل الآلة وحدوث الانقلاب الصناعي.

ـ إن القومية ليست نزعة انعزالية ضيقة كما يقول: «بعض الإنسانيين غير المحددين»، فالقوميات الواعية والحقيقة هي وحدات اجتماعية متفاعلة، تغني الحضارة والتجربة الإنسانية(٦٩).

ثالثاً: القومية العربية

من هذا الفهم العام للقومية، ينتقل المؤلفان إلى التطبيق على الحالة العربية، فيحددان «القومية العربية» بأنها «الشخصية الجماعية للأمة العربية، وهي واقع حياة العرب التاريخي واللغوي والجغرافي والثقافي، وكل ما يحوي هذا الواقع من عادات وتقاليد ومصالح وأهداف واحدة»(٧٠)... وينتمي إلى القومية العربية كل إنسان يتكلم اللغة العربية، وينتسب إلى التاريخ العربي أو يعتز به ويحياه وينتمي إلى المجتمع الذي يمتد من المحيط الأطلسي غرباً إلى الخليج العربي، وجبال بشتكويه (هضبة إيران) شرقاً، ومن جبال طوروس والبحر الأبيض المتوسط شمالاً، إلى اليمن وشواطىء جنوب جزيرة العرب على

المحيط الهندي والصحراء الأفريقية جنوباً»[٧١]. ويمضيان في تعداد أسس القومية العربية وروابطها، فيشيران إلى:

ـ وحدة اللغة

تشكل وحدة اللغة، في رأي المؤلّفين، «مظهراً أساسياً من مظاهر قوميتنا العربية الواحدة، وركناً مهماً في تثبيت هذه الوحدة القومية العربية وتعميقها في شخصيتنا»[٧٢]. ثم يشرح المؤلفان قضية تعدد اللهجات المحلية، وعدم تأثيرها في اللغة كرابطة قومية، وذلك لأنها لهجات محلية، ولا تحدد أقطاراً منفصلة، بل تتنوع بتنوع المدن والقرى، وإن الاختلاف باللهجات مقصور على اللغة العامية ولا يطال اللغة العربية الفصحى من قريب أو بعيد[٧٣].

ـ وحدة التاريخ

يصنع التاريخ الواحد القومية الواحدة، ويقرر المؤلفان أن التاريخ العربي وحدة تاريخية سياسية مترابطة، وأنه وحدة اجتماعية، وهو سلسلة متصلة الحلقات، هيأت كل حلقة لمجيء الحلقات التالية[٧٤].

ـ وحدة العادات والتقاليد

وجدت هذه الوحدة قبل الإسلام «الذي لم يكن غريباً في جوهره عن العرب والقيم والمقاييس العربية». وفي هذا السياق

يتعرض المؤلفان إلى علاقة القومية بالتراث وبالغرب، فيقرران أن الأمة العربية تقف «على أبواب نهضتها، تحتك احتكاكاً مباشراً مع الحضارات والاتجاهات الفكرية العالمية المختلفة، وقد يرى البعض أن هذه الرابطة من روابط القومية العربية، وقد ضعفت بحيث يخشى على وحدة المجتمع العربي وشخصيته، فالأمة العربية اليوم، تمر بمرحلة انتقالية، وأنها لن تلبث أن تأخذ من الحضارة ما تراه مناسباً مع تراثها وشخصيتها القومية، عندئذٍ تتركز الحياة العربية على أسس تتناسب وروح العصر دون أن تفقد طابعها الأصيل وشخصيتها القومية العربية التي تبلورت مع التاريخ»(٧٥).

ـ وحدة المصالح

يفسر المؤلفان كيف تتبلور المصلحة السياسية في إقامة دولة الوحدة، والمصلحة الاقتصادية في إقامة دولة قومية عربية، تستغل الإمكانات العربية الاقتصادية الهائلة التي تتمتع بها الأمة العربية، حيث سيتم القضاء على تجزئة الإمكانات الاقتصادية والمشاكل الاقتصادية. وستسير المصالح بالأمة العربية نحو الاكتفاء الذاتي، ومن ثم ستجنب الأمة العربية الكثير من المشاكل السياسية، كذلك تعبّر وحدة المصالح الاجتماعية عن مصلحة العيش المشترك.

ويناقش المؤلفان دعاة مفهوم المصلحة، كرابط وحيد من روابط القومية، والذي ينتهي إلى القول بأن القومية حالة مؤقتة ينفيها انتفاء المصلحة المتعيّنة الآن، فيجيبان عن هذه الأطروحة بالقول: إن المصلحة هي واحدة من مجموعة روابط متفاعلة بعضها مع بعض وتشكل القومية، واعتبار المصلحة وحدها أساساً للقومية «رأي فيه الكثير من التعسف». ويدللان على ذلك بسرد سلسلة من الوقائع التاريخية، لكي ينتهيا إلى القول بأنه كما أن المصلحة السياسية في التكتل ضد الأخطار، وفي الكفاح الموحّد، لا تخلق القومية العربية، فكذلك «المصلحة الاقتصادية وحدها لا تخلق القومية أبداً»(٧٦).

ـ وحدة الإرادة

يؤكد المؤلفان أهمية عامل وحدة الإرادة التي يربطانها بالشعور بالذات القومية، والذي يجد أساسه في تفاعل عوامل اللغة والتاريخ والأرض والثقافة والمصلحة الواحدة، وما تخلقه هذه العوامل الواحدة من تميّز في الطابع ووحدة الشعور، وبالتالي فإن عامل الإرادة يتوقف على درجة تبلور الوعي القومي لدى أية أمة، والذي يتوقف بدوره على مدى «شعور أفراد القومية العربية بوحدتهم القومية شعوراً عاقلاً فاعلاً...»(٧٧).

١ ـ القومية والدين

يعالج المؤلفان العلاقة بين القومية والدين مؤكدين أن القومية «واقع حياة» وأن الدين رسالة، فالقومية وجود، والرسالة تصلح جانباً من هذا الوجود. وهكذا هما مختلفان، لكن هذا الاختلاف لا يصل إلى التضارب. وإذا فُهم جوهر الدين كمجموعة من الفضائل والقيم، فإنه يتم الاتصال بمحتواها الأساسي وروحها العامة. وتتعارض القومية والدين عندما يتحول الدين إلى حركة سياسية، تنفي الروابط القومية وترتكز على الروابط الدينية. فهذه الروابط لا تكفي وحدها لإثبات الوجود القومي، فالوحدة القومية هي المحرك الأول للأمة العربية، وليس الوحدة الدينية[٧٨]. ويؤكد المؤلفان وجهة نظرهما بالاستدلال بمجموعة من الشواهد التاريخية، ليخلصا إلى نتيجة مفادها «أن المعتقدات الدينية لم تصهر، في يوم من الأيام، القوميات المختلفة في بوتقة واحدة، كما أن اختلاف المعتقدات الدينية في القومية الواحدة لم يفرقها كذلك إلى قوميات مختلفة، باختلاف وتعدّد مذاهبها، ولم توجد وحدة المعتقد في القوميات يجمعها دين واحد، أية وحدة في الهدف والسياسة»[٧٩].

ويطبق المؤلفان هذه الرؤية على الموقف إزاء الدين

الإسلامي، فيؤكدان الاعتزاز به كدين وثقافة وتشريع، وفهمه كنزعة الإنسان نحو المثل الأعلى، ويضيفان أن الدين الإسلامي، أو أي دين آخر، هو في جوهره وروحه العامة «قيم ومثل وفضائل وتهذيب للحياة وبلورة للإحساس، والدين استناداً إلى هذا المفهوم، هو انطلاق للعقل، ودفع نحو التطور والتجدد»[٨٠]. كما يؤكد المؤلفان أن القومية العربية لا تفرق بين الطوائف والأديان المختلفة في إطارها، ولا تعترف بالتالي بالفروقات الدينية في تكوين الاجتماع البشري[٨١].

٢ ـ القومية والتجزئة

يعالج المؤلفان واقع التجزئة العربي، ويستعرضانه في أكثر من موقع في وادي النيل وشمال أفريقيا وسوريا وغيرها، ليخلصا إلى القول بأن هذا الواقع مصطنع، وليس من صميم الحياة القومية العربية. وهما ينتهيان إلى أطروحة الوحدة كنقيض للتجزئة، فالوحدة أساس مهم من أسس وجودنا القومي، «ولن يتحقق هذا الوجود ما دامت التجزئة قائمة، فالوجود العربي الواحد يجب أن يتجسد في كيان واحد متفاعل، تعبّر به القومية العربية عن نفسها، تعبيراً ينبع من الموضع الطبيعي لحقيقتها وأصالتها»[٨٢].

وفي سياق استعراضهما واقع التجزئة، يردّ المؤلفان على

الدعوات الإقليمية المستندة إلى أصول تاريخية، كالقومية اللبنانية المستندة إلى الأصل الفينيقي، والتي تبنّاها حزب الكتائب، والقومية السورية التي تبنّاها الحزب القومي السوري الاجتماعي، ليخلصا إلى القول بأن «هذه النزعات الإقليمية، إحساسات كانت أم فكرة أم حركة سياسية، هي نزعات. . . [تمثل] حواجز فكرية ونفسية تدعم الحواجز الجغرافية السياسية، وتثبت التجزئة في الوطن العربي، وترجع في أساسها إلى ضعف الوعي القومي العربي». وهما يقرران في ما بعد أنها «سائرة إلى الزوال حين يشتد هذا الوعي وتزداد معرفة الإنسان العربي لحقيقته، وتذوب في حرارة الشعور الوحدوي كل هذه النزعات الانفصالية»(٨٣).

٣ ـ القومية والاتجاهات العالمية

يقارب المؤلفان بين عدد من الاتجاهات العالمية ويحددانها بـ «الدينية والإنسانية غير المحددة والماركسية»، وسبق أن حدّدا موقفهما من الاتجاهات الدينية، أما الاتجاهات الإنسانية أو «العالمية» ويسميانها هنا: الإنسانية غير المحددة، على اعتبار أنها تعبر عن «إحساسات إنسانية هنا وهناك لا تعرف كيف تعبّر عن نفسها»(٨٤)، فيقولان إن السبب في وجود هذه الاتجاهات هو «عدم فهم الفكرة القومية العربية فهماً صحيحاً، والخلط

بين القومية كوجود اجتماعي تاريخي. . وبين الاتجاهات العنصرية أو العدوانية والتعصبية والاستعلائية التي ظهرت، وتظهر للآن في بعض القوميات من جهة، وما رافق عصر تبلور الشعور القومي من حروب واستعمار نتيجة الانقلاب الصناعي من جهة ثانية، بحيث تلازمت في أذهانهم مفاهيم الاستعمار والعدوان بمفهوم القومية، كما يعتقد البعض أيضاً، أن القومية تعني الانعزالية والانكماش داخل حدود المجتمع القومي وقطع كل صلة بالعالم»[٨٥]. وهما يقرران رداً على هذا الفهم بأن «المشاكل الإنسانية والظلم والحروب لا ترجع أبداً إلى الوجود القومي، بل ترجع بالدرجة الأولى إلى الأنظمة السائدة في المجتمعات القومية، كما لا ترجع إلى فقدان الوعي القومي الصحيح، بالإضافة إلى أن القومية هي وجود اجتماعي تاريخي متفاعل، وليس تراكماً بشرياً جامداً، ينعزل في حدود صلبة تمنع الاتصال»[٨٦]. وينتهيان من معالجتهما موضوع «العالمية» إلى تحديد البعد الإنساني للقومية، الذي سيؤدي إلى رفض الاستعمار والعدوان والنظرات التعصبية والإقليمية والاستعلائية. . . الخ. ، فيقولان: «إن الفهم الصحيح الواعي للوجود القومي العربي، الفهم الذي يقوم على أساس أن هذا الوجود لا يمكن أن تتجسد فيه القومية العربية تجسيداً تاماً متكاملاً إلا عندما يتجه نحو توفير الوحدة القومية داخل

المجتمع القومي العربي بتطبيق الأنظمة الاقتصادية والسياسية، التي تحقق إنسانية مجموعته ومساواتها، إن هذا الفهم القومي الواعي للقومية العربية سيدفعنا حتماً إلى رفض الأنظمة الاقتصادية والسياسية التي قد تؤدي إلى الاستعمار والعدوان»[٨٧]. وهما يوضحان بالتالي فهمهما الإنسانية بمعناها السليم الواعي من وجهة نظرهما، فهي «لا تعني كلمة «العالم» فقط، كما نستعملها كثيراً اليوم، بل تعني أول ما تعني الأفكار والمفاهيم والأنظمة الإنسانية، وتعني النظرة للحياة، بكل ما فيها، نظرة إنسانية، فـ «الإنسانية» إذاً، ليست انفلاشاً طائشاً من حدود المجتمعات القومية، نحو المجتمع العالمي الواحد، بل هي انفعال، وإحساس ومشاركة، لا بد أن نلمسها في مجتمعنا لنصل إلى تجسيدها في العالم، وهي ليست إضافة مجتمعات إلى بعضها البعض. . . ومن الوهم أن نظن أننا نصل إلى الإنسانية بدمج المجتمعات الموجودة اليوم في العالم، لأن ما نصل إليه في هذه الحالة هو «مجتمع عالمي» وليس «مجتمعاً إنسانياً»، وقد يبقى المجتمع العالمي غير إنساني»[٨٨]. وبهذا الفهم «ليس هناك تعارض بين القومية والإنسانية، بل على العكس، هي الطريق السليم للإنسانية السليمة، وعندئذٍ تصبح القومية العربية المنفصلة عن غيرها كشخصية جماعية متميزة، متصلة اتصالاً وثيقاً بغيرها كتفاعل وعطاء»[٨٩].

أما عن الاتجاه الماركسي ـ وقد عرف عن القوميين العرب عداؤهم الشديد له عموماً، والحركة الشيوعية بشكل خاص ـ فيقرر المؤلفان أن الماركسية كفلسفة كلية شاملة، للتاريخ والكون والإنسان، جاءت نتيجة ظروف معينة، وهي بنت ظروفها التي نشأت فيها، فلو لم تترافق النهضة الصناعية ونمو المجتمع الرأسمالي بأنظمة اقتصادية واجتماعية ظالمة، لما وجدت الماركسية!! والماركسية باعتبارها فلسفة، فهي خاضعة للنقاش والنقد، أما القومية كوجود، فهي غير خاضعة لمثل هذا الأمر والماركسية تفسر الكون والتاريخ على أساس العامل المادي، وذلك يعني نظرة جزئية لأنها تعتمد جانباً واحداً، بينما القومية تفسر العالم على أساس العاملين المادي والروحي، والعوامل كافة المؤثرة في هذا الوجود(٩٠). كذلك يقود مفهوم الحتمية الماركسية، بحسب رأيهم، «إلى أن يكون تطورها محدداً ولا يتناول تفصيليات أنظمتها من جهة أخرى، وأي تطوير أو تبديل في الأفكار الأساسية يجعلنا نصل إلى شيء مختلف تماماً عن الذي وضعه ماركس.. أما القومية، فباعتبارها وجوداً إنسانياً، وباعتبارها واقع حياة، ستمكن دائماً، من أن يطور الإنسان كل أنظمته وأفكاره وفق اختياراته الجديدة»(٩١). ويخلص المؤلفان إلى القول إن الماركسية تعمل على محو القوميات في العالم وإنكار تاريخ المجتمعات وروابطها، وهذا يتناقض مع

فكرة القومية[٩٢].

وقبل أن ينتهيا، يعمدان إلى تصحيح بعض المفاهيم التي يعتقدان أنها خاطئة وتحيط بفكرة القومية العربية، فيقولان إن القومية ليست شعوراً، فـ «القومية هي الوجود الاجتماعي التاريخي للأمة العربية، والشعور القومي هو الانفعال بهذا الوجود»[٩٣]. والقومية ليست وعياً، فـ «الوعي القومي هو المراحل المتقدمة النهائية من الشعور القومي، وهو انفعال أفراد الأمة بوجودهم القومي العربي، انفعالاً مدركاً عاملاً هادفاً إيجابياً يقوم على العاطفة والعقل والإرادة معاً، فالوعي القومي ليس مجرد انفعال عاطفي»[٩٤]. ويتابعان القول: «وإذا كان الشعور القومي هو بداية انتقال الوجود القومي العربي من حيّز السكون إلى حيز الحركة، فإن الوعي القومي هو الانتقال الكامل للوجود القومي العربي من حيّز السكون إلى حيّز الحركة، انتقالاً أصيلاً هادفاً»[٩٥]، و«القومية ليست فكرة أو عقيدة أو فلسفة، فهي وجود اجتماعي، والفكرة والعقيدة والفلسفة مبادىء وأفكار ومفاهيم وشروحات ونظريات تدور في هذا الوجود»[٩٦]... و«الفكرة القومية هي الوصف العام الذي نطلقه، أو المحاولة الأولية التي نقوم بها لإعطاء وجودنا تفسيراً عقلياً»[٩٧]. و«على هذا الأساس ينبغي التفريق بين القومية العربية والفكرة القومية، فالقومية العربية وجود

اجتماعي تاريخي للأمة العربية، والقومية هي التعبير العقلي الأولي العام عن هذا الوجود، وليس الوجود بذاته...»[٩٨].

وفي النهاية، وتحت عنوان «القومية العربية والنضال الثوري»، يستعرض المؤلفان في إطار تحليلهما الوضع العربي وضرورة تغييره إلى مفاهيم، مثل الانقلاب والاشتراكية والعقيدة والهدف والعلمية والشعبية... الخ. كما يعيدان طرح شعاراته الثلاثة (وحدة، تحرر، ثأر) في إطار خطتهما المرحلية للعمل، لكنهما لا يطرحان هذه المفاهيم في بعدها الفكري، بل في سياقها الشعاري، فيقولان: «إن أزمة الوجود العربي أوسع من أن تحدد.. إنها أزمة شاملة مركبة لا تحلّ إلا بنسف الواقع العربي القائم، من جذوره، والقضاء على هذا الوضع الشاذ الذي يعيش فيه، ووضع أسس ومفاهيم ونظم جديدة تتناول الفرد والمجتمع ومختلف العلائق الاجتماعية، بما يتلاءم مع طبيعة الوجود القومي العربي ومستلزماته»[٩٩].

إن أزمة الوجود التي تمرّ بها الأمة العربية لن تحل إلا بتغيير الواقع الذي تعيش فيه تغييراً جذرياً، وهذا التغيير لن يتم إلا بالنضال الثوري الذي ينبع من صميم الشعب العربي، والنضال القومي العربي السليم يجب أن تتوافر فيه الشروط التالية:

أ ـ أن ينبع من أساس متين.

ب ـ أن يتحدد بأهداف واضحة.

ج ـ أن يتميز بأسلوب يرتفع إلى مستوى الأزمة.

د ـ أن يضع خطة تكفل تحقيق الأهداف العربية.

والأساس الذي يجب أن ينبع منه النضال العربي، وأن يستمد جذوره منه هو الوجود التاريخي الاجتماعي للأمة العربية، أي من القومية العربية. . . وعلى أهداف النضال العربي أن تجسّد مستلزمات الوجود القومي العربي بما يتلاءم والتقدم الحضاري العام، وبما يتلاءم والتجارب والمفاهيم الجديدة التي اكتسبتها الأمة، تجسيداً يحقق إنسانية المجموع القومي، ويطلق إمكانياته وطاقاته، وعلى هذا الأساس، لا بد من أن يتحدد النضال العربي بأهداف واضحة تعطي صورة المجتمع القومي العربي المقبل الذي سيقوم على أنقاض المجتمع الحاضر، «هذا المجتمع هو مجتمع العدالة الاقتصادية، عن طريق نظام اشتراكي يُستمد من طبيعة المجتمع القومي العربي وحاجاته، ويحقق العدالة السياسية عن طريق نظام ديمقراطي سليم، ويحقق العدالة الاجتماعية الخاصة عن طريق المفاهيم الجديدة والنظم الجديدة والبرامج الجديدة التي ستطبع مؤسساته الاجتماعية»[١٠٠].

ويحدد المؤلفان سمات النضال العربي بأنه يجب أن يكون عقائدياً، حيث تستلزم العقائدية تجسيد الروح العامة للعقيدة، بحيث يصبح النضال القومي هو العقيدة القومية في حيز النشاط التطبيقي، وأيضاً «العلمية»، بمعنى افتراض النظرة الجذرية الشاملة لمعالجة الحاضر العربي بما يفترض «التنظيم»، وأن يكون «شعبياً» بحيث يفترض أن يقوم على مختلف فئات الشعب، فلا يتحدد بفئة دون أخرى، لكنه يستثني في الهامش بعض الفئات التي تعيش على بقاء الواقع العربي على حاله. وهما يصرحان بأنه عندما تكون أهداف النضال تعبيراً عن إرادة الشعب، وحين يقوم على معظم فئات الشعب فـ «إنه يعمق مفهوم الوحدة ويثبته». ثم يطرحان مفهوم «النخبة» أو «الطليعة» التي يجب أن تتوفر لقيادة أفضل.

وأخيراً ينتهيان إلى توضيح الشعارات الثلاثة (وحدة، تحرر، ثأر) باستعراض الواقع المقابل (تجزئة، استعمار، إسرائيل) فيخلصان إلى نتيجة مفادها أن التحرر السياسي من الاستعمار وأعوانه وإسرائيل، هو الطريق إلى التحرر الاقتصادي. . . (١٠١).

الخلاصة

من خلال القراءة الدقيقة للكتاب، يمكن الخروج

بالمجموعة الآتية من الملاحظات:

١ ـ يعتمد المؤلفان المنهج ذاته الذي اعتمده كل من ساطع الحصري وعلي ناصر الدين، فيركنان إلى استعراض الوقائع التاريخية دليلاً لصحة أطروحاتهما، فعلى سبيل المثال، وكي يشرحا تعريفهما القومية. كـ «واقع تاريخي ولغوي وثقافي»، يسردان ويحللان وقائع تطور الاجتماع الإنساني منذ نشوء المجتمعات وحتى ظهور المجتمعات القومية، فيثبتان الأطروحة القاضية بأن القومية كوجود، سابقة لتبلور الفكرة في إطار الوعي القومي الذي أدى بدوره إلى تبلور المجتمعات القومية المعاصرة.

٢ ـ ما يمكن تسجيله للمؤلفين في هذا السياق، إضفاؤهما البعد الإنساني على مفهوم القومية، واتجاهات الحركة القومية وربطها بالوعي القومي الصحيح، الذي يؤدي عدم توفره إلى الانحراف باتجاه العنصريين وصولاً إلى النزعات الشوفينية والاستعمار، أي إلى قومية «حقة» وقومية «غير حقة»، إلا أن هذه الأطروحة لا تفسر معنى القومية الحقة أو الحقيقية، كما أنهما لا يفسران مرتكزات البعد الإنساني للقومية. والاكتفاء بجواب الوعي القومي كشرط لتحقيق البعد الإنساني للقومية لا يعطي التفسير الموضوعي لهذه الأطروحات.

٣ ـ قدم المؤلفان مفهوم القومية بأنه واقع اجتماعي يعبّر عن «وجود» قبل تكوّن الوعي القومي الذي بلور هذا الوجود، أي أن الفكرة (الوعي القومي) انعكاس للواقع الموضوعي (الوجود القومي)، الأمر الذي مثّل تطبيقاً مباشراً لأحد قوانين المادية التاريخية، حيث تؤثر البنى التحتية (الواقع) بما يتضمنه من علاقات اقتصادية اجتماعية في البنى الفوقية (الأنساق الفكرية)، وأغلب الظن أن هذا الاستلهام حدث بمحض الصدفة نتيجة اطلاع المؤلفين على بعض المؤلفات الماركسية إبان الجدل الذي كان يتم في أجواء الجامعة الأميركية بين التيارات السياسية المختلفة، ولم يكن قائماً على الاختيار الواعي لقوانين المادية التاريخية كأداة للتحليل، وبالتالي استنباط القوانين الخاصة بالنسق الفكري المراد تصميمه. يعزز هذا الاستنتاج بيان المؤلفين العوامل الذاتية والموضوعية إبان شرحهما الروابط القومية وتطويرها في السياق التاريخي، لكنهما عادا إلى مثاليتهما عندما ربطا القومية بالوعي القومي كأصل لهذا الوجود.

٤ ـ مثلت مجموعة الأفكار التي قدمها المؤلفان تكراراً لما ورد لدى الأعلام الثلاثة، ساطع الحصري، وقسطنطين زريق، وعلي ناصر الدين، بحيث يمكن القول إن ما طرحه المؤلفان في الكتاب لا يعبر عن أصالة فكرية خاصة بهما، وكل جهدهما تمثل في تلك القدرة الانتقائية التي تمثلت في خياراتهما بين جملة

المفاهيم التي طرحها الأعلام الثلاثة ليشكلا من خلال هذه الانتقالية المنظومة الفكرية التي تخدم هدفهما.

٥ ـ عودة إلى استلهامات المفكرين الثلاثة، يمكن القول إن الروابط القومية هي مجموع الروابط التي عددها هؤلاء المفكرون، وهي «اللغة والتاريخ والثقافة والوطن والمصالح والعادات والتقاليد والأهداف» على تفاوت أهمية كل رابطة من هذه الروابط لدى كل مفكر من هؤلاء المفكرين. واستبعد المؤلفان أيضاً ما استبعده المفكرون الثلاثة، الجنس، وعنهم أيضاً أخذا الموقف من الدين كقوة روحية، والموقف من الحركات الدينية السياسية النافية للقومية كرابطة، كذلك أخذا عنهم الموقف من التراث واستلهام قيمه الإيجابية... وما تبقى من المفاهيم والمواقف فقد تم استلهامه من واحد أو أكثر.

فمن ساطع الحصري وعلي ناصر الدين أخذ المؤلفان مفهوم الدولة/ الأمة أو الدولة القومية، في ترجمة دولة الوحدة، وعنهما أيضاً أخذا الموقف من الاتجاهات، العالمية والإنسانية والماركسية، وإن اتسم موقفهما من الشيوعيين العرب بحدة أكبر نتيجة الموقف من إسرائيل. واستلهما أيضاً كتابات علي ناصر الدين وقسطنطين زريق حول القضية الفلسطينية عموماً، والتي تحولت عند الحركة تالياً إلى فعل سياسي مباشر.

وعن قسطنطين زريق استلهم المؤلفان أطروحة المصالح، وعنه وعن علي ناصر الدين أيضاً أخذا مفهوم العقيدة والتنظيم والنخبة والطليعة القائدة، كذلك الموقف من الوحدة التي اعتبراها مثلهما شرطاً للتحرير. وعن زريق أيضاً استلهما مفهوم «الحرية»، ولكن في جانبها الخارجي أو الحرية السياسية والاجتماعية، وتركا بعدها الداخلي، أي تحرير الفرد من معوقات نموه، وربطها بالمعرفة، التي وصفها بـ «انفعال عاقل مدرك». أما علي ناصر الدين فقد كان تأثيره المباشر، بالإضافة إلى ما سبق ذكره، نضالياً. وعنه أُخذ مفهوم «الثأر» الذي صار أحد شعارات الحركة الرئيسية، ومفهوم «التاريخ» كسلسلة متصلة الحلقات، وحدود الدولة القومية، دولة الوحدة العربية التي حددها بحدود الوطن العربي الجغرافية المعترف بها.

٦ ـ يميل المؤلفان إلى التبسيط، عند تحليل بعض الظواهر المرافقة لظهور بعض المجتمعات القومية، مثل الاستعمار والحروب والنزعات العنصرية، كالشوفينية والنازية والفاشية، فيفسران الاستعمار بحاجة بعض القوميات إلى الأسواق، مع أن الاستعمار، إضافة إلى هذه الحاجة، استغلال الموارد الطبيعية للدول المستعمرة، وتطور هذا إلى وجود عسكري في المناطق المستعمرة. ومع تطور المفاهيم السياسية وأساليب السيطرة الاستعمارية ظهر مصطلح «الاستعمار الجديد» (نيو كولونيالزم

(New Colonialism) وهو تعبير عن سياسة استعمارية للسيطرة الاقتصادية والسياسية والثقافية على مجتمعات أخرى(١٠٢). أما العنصرية وظواهرها فيفسرانها بـ «عدم توفر الوعي القومي الصحيح»، مع أن هذه النزعة تمثل نظاماً مكتملاً يقوم على أن العامل الحاسم في خصائص البشر وقدراتهم وترتيب قيمتهم يعود إلى أصولهم العرقية التي تخلق تفاوتاً في الشكل والقدرات العقلية والجسمية والروحية، وتعود هذه النظرة التي سادت في المجتمعات القديمة إلى العلاقات في المجتمع الإقطاعي بين السادة والعبيد(١٠٣). من جهة أخرى، يعكس هذا التبسيط عدم إحاطة دقيقة بجوانب الموضوعات المطروحة، مما يؤدي إلى إغفال الجوانب الذاتية والموضوعية، وطبيعة ومستوى العلاقات الاقتصادية والنظم الفكرية والمعرفية التي أدت إلى نشوء مثل هذه الظواهر.

٧ ـ اتسم تحليل المؤلفين وردهما على الاتجاهات الفكرية العالمية بالتحريف الناجم عن التبسيط أو القراءة المجتزأة، ففي تحليلهما اتجاه العالمية الذي أطلق عليه اسم «الإنسانية غير المحددة» اعتبراها مجرد «أحاسيس إنسانية هنا وهناك ولا تعرف كيف تعبّر عن نفسها»، مع أن الإنسانية (Humanism) تمثل حركة فكرية فلسفية بدأت في عصر النهضة ومثّلتها مجموعة من الفلاسفة، بترارك ولورانت وشيلر وغيرهم، وهي حركة تسعى

لإعلاء كرامة الفرد ومقاومة التقليد والجمود والسلطة. أما العالمية (الكوزموبوليتية Cosmopolitism) فهي مذهب أخلاقي فلسفي تحول إلى مبرر لمطامع الدول الكبرى في الهيمنة، بعد أن أخذ مصطلح توحيد العالم شكل فتوحات استعمارية، تتجاهل الوجود القومي للشعوب وحقها في سيادتها وثقافتها القومية، في ظل دولة متحررة من التبعية[١٠٤]. وينطبق هذا على موقفهما من الماركسية، حيث اعتبرها المؤلفان معبّرة عن «نظرية جزئية» لاعتمادها العامل المادي في تفسير العالم والتاريخ، واعتبراها كذلك ظرفية النشوء، لارتباط قيامها بانعدام العدالة في المجتمعات الصناعية، كما اعتبراها قاصرة لاعتمادها المصالح الاقتصادية وعلاقات الإنتاج رابطة وحيدة بين الناس. ويظهر لنا كم يبدو بعيداً موقف المؤلفين من فهم سيرورات المجتمعات الرأسمالية الطبقية، حيث يشكل غياب العدالة سمة أساسية للمجتمعات الطبقية، مما يعني تهافت تحليلهما لقيام الماركسية، كما أن الماركسية قدمت نفسها كمنظومة فلسفية معبرة عن مصالح أوسع طبقات المجتمع، وطرحت تفسيراً شمولياً للحياة والتاريخ والتطور الإنساني والطبيعي. لذا فالحكم عليها بالجزئية يشير إلى نظرة تعسفية، حتى لا نقول قائمة على الجهل بتاريخ الفلسفة والصراع بين المادية ـ والماركسية إحدى حلقاتها ـ والمثالية. كما أن المؤلفين

تجاهلا مواقف أعلام الماركسية: ماركس، انغلز، ولينين، من المسألة القومية التي سيأتي شرحها لاحقاً، واعتمدا على نقد ساطع الحصري نظرية ستالين في القومية.

٨ ـ ركّز المؤلفان على كثير من الجوانب السياسية اليومية المباشرة، في معظم تحليلاتهما التي تفسر الوقائع السلبية كافة، ومنها التجزئة والتخلف والجهل بدور الاستعمار ومؤامراته وغيرها من السلبيات، فتغفل مجموعة العوامل الذاتية والموضوعية التي أدت إلى استمرار هذه الظواهر، كالجمود الفكري، وغياب العقلانية، وسيادة طبقات ذات مصلحة في بقاء واقع التجزئة والتخلف... الخ، بالإضافة إلى دور الاستعمار كعامل موضوعي مؤثر في استمرار هذه الظواهر.

٩ ـ في إطار تركيز المؤلفين على السياسي المباشر واليومي، بالإضافة إلى تقديمهما الإطار الفكري للحركة، فهما يؤكدان مسيرة الحركة منذ نشأتها وحتى صدوره، كحركة عقائدية انقلابية (ثورية) نخبوية من خلال تركيزهما على هذه المفاهيم.

١٠ ـ على الرغم من الاستلهامات الكثيرة، واعتماد البعد السياسي في تحليل الظواهر المختلفة، إلا أن أسئلة النظام السياسي والاقتصادي وشكل الدولة ومؤسسات المجتمع المدني، بقيت في حدود الشعار السياسي العام الذي أخذ الأولوية في

برنامج الحركة ذي المرحلتين النضاليتين: السياسية، ثم الاقتصادية الاجتماعية. فأولوية مرحلة النضال السياسي أبقت حلول الثانية في إطار الشعار، كالاشتراكية العربية التي ستضمن العدالة الاقتصادية، و«النظام الديمقراطي» الذي سيضمن العدالة السياسية، والمفاهيم المؤسسية الجديدة التي ستضمن العدالة الاجتماعية. هذه الشعارات لم تتبلور إلى أطروحات متماسكة تؤسس لعمل منظم على أرض الواقع.

تجدر الإشارة إلى أن الحركة بادرت، وبعد ثلاث سنوات من صدور كتاب **مع القومية العربية**، إلى طرح كتيب حمل عنوان **في التثقيف القومي** قدمت فيه تعريفاً جديداً للقومية، حيث أصبح التعريف السابق «الشخصية الفردية أو الجماعية لمجموعة من الناس يسمون العرب أو الأمة العربية، وهي حقيقة حياتية تاريخية لغوية ثقافية واجتماعية، وهذه كلها تجعل الأمة العربية، وحدة اجتماعية وتاريخية متميزة مرتكزة على تداخل مجموعة من روابط متبادلة معينة»(١٠٥)، تعبيراً عن مفهوم الأمة، بينما أصبح التعريف الجديد «وعي حركة ما على الوجود المتميز المستقل للأمة، وهي تسعى إلى إحالة هذا الوجود المستقل إلى مؤسسات وطنية سياسية واقتصادية واجتماعية». وبعبارة أخرى، فإن القومية حالة فكرية عاطفية تحقق الأمة من خلالها وجودها الموحد الجماعي»(١٠٦)، وهكذا

تحول مفهوم «الأمة» إلى «وجود» ومفهوم القومية إلى «وعي».

أما في ما يتعلق بشعار «الثأر»، فقد كان يعني امتلاك الإيمان بالقوة طريقاً لبناء الكينونة العربية وحمايتها من الأخطار التي تتهددها، وأنه إيمان ناتج من خلاصة خبرة العرب وتجاربهم مع الاستعمار والصهيونية، كما يعني الالتزام التام من قبل الشباب العربي بالحلول السياسية والقاطعة للمشاكل العربية ومعارضة أية مساومة، كما أن الثأر عامل تذكير دائم للأمة العربية لتكون واعية تماماً لمحاولات الاستعمار لتحويل قضية فلسطين إلى قضية لاجئين، أو إلى مجرد نزاع على توزيع مياه نهر الأردن[١٠٧]. وقد لقي هذا المفهوم (الثأر) في ما بعد كثيراً من المعارضة داخل الحركة وخارجها، فعمدت الحركة إلى تقليص استخدامها له، فقلّ ذكره مثلاً في كتاب **إسرائيل: فكرة وحركة ودولة**، واستعيض منه بشعار «استعادة فلسطين»، وعلى الرغم من تغيير المصطلح، لم يحدث تعديل جوهري في مضمون الشعار»[١٠٨]. أما شعار الوحدة، فبقيت مضامينه الأولى، وهي «وحدة كل الأجزاء المبعثرة من الأراضي العربية تحت ظل دولة عربية واحدة»[١٠٩].

وينبغي في النهاية العودة إلى قضية البناء التنظيمي والتأكيد على أنه، على الرغم من العداء الشديد للحركة

الشيوعية والصيغة الستالينية، إلا أن الحركة استلهمت الثانية لبناء الحزب، فظلت متمسكة بمبدأ المركزية المرنة كبديل إلا أنه لم يختلف، جوهرياً، عن مبدأ المركزية الديمقراطية. ويمكن القول إن هذه المرحلة عكست رؤى ضبابية ومتناقضة في كثير من أطروحاتها نتيجة أولوية السياسي على الفكري، الأمر الذي جعل من الفكر لاهثاً خلف متطلبات السياسي اليومي والمباشر. وليس أدل على هذه الأطروحة من مطالعة البرنامج التثقيفي للحركة «الذي كان يجمع بين تاريخ الحزب الشيوعي السوفياتي، والقرآن، ومطالعات عن الحركة الإسلامية والتاريخ العربي»[١١٠].

هوامش الفصل الثاني

(١) معن زيادة، «تقييم تجربة حركة القوميين العرب في مرحلتها الأولى،» ورقة قدّمت إلى: القومية العربية في الفكر والممارسة: بحوث ومناقشات الندوة الفكرية التي نظّمها مركز دراسات الوحدة العربية (بيروت: المركز، ١٩٨٠)، ص ٣٢٨.

(٢) فؤاد مطر، حكيم الثورة، قصة حياة الدكتور جورج حبش (لندن: منشورات هاي لايف، ١٩٨٣)، ص ٢٢.

(٣) المصدر نفسه، ص ٣٢٩؛ باسل الكبيسي، حركة القوميين العرب، ط ٤ (بيروت: مؤسسة الأبحاث العربية، ١٩٨٥)، ص ٨، و Walid W. Kazziha, *Revolutionary Transformation in the Arab World: Habash and His Comrades from Nationalism to Marxism* (London: C. Kinght, 1975), p. 25.

(٤) مطر، المصدر نفسه، ص ٢١.

(٥) زيادة، «تقييم تجربة حركة القومنين العرب في مرحلتها الأولى،» ص ٣٠٨.

(٦) الكبيسي، حركة القوميين العرب، ص ٨١.

(٧) محمد ناجي عمايرة، «فلسفة القومية العربية في فكر ساطع الحصري،» (رسالة ماجستير، الجامعة الأردنية، عمّان، ١٩٩٤)، ص ١٥.

(٨) المصدر نفسه، ص ١١٥.

(٩) انظر: ساطع الحصري [أبو خلدون]، الأعمال القومية لساطع الحصري، سلسلة التراث القومي، ٣ أقسام (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٨٥)، القسم ١، ص ٢١ ـ ٢٢.

(١٠) المصدر نفسه، القسم ٢، ص ١٣٤١.

(١١) المصدر نفسه، القسم ١، ص ٩.

(١٢) المصدر نفسه، القسم ١، ص ١٠ ـ ١١.

(١٣) المصدر نفسه، القسم ١، ص ١٨.
(١٤) المصدر نفسه، القسم ١، ص ٢٠.
(١٥) المصدر نفسه، القسم ٢، ص ٥٥ ـ ٥٦.
(١٦) انظر: المصدر نفسه، القسم ٣، ص ٢٨٧٠ ـ ٢٨٧٤ و٢٨٨٤.
(١٧) المصدر نفسه، القسم ٢، ص ١٠٢٣ والقسم ٣، ص ٢٩٠٧ ـ ٢٩٠٨.
(١٨) قسطنطين زريق، **الوعي القومي: نظرات في الحياة القومية المتفتحة في الشرق العربي**، ط ٢ (بيروت: دار المكشوف، ١٩٤٠)، ص ٤٥ ـ ٥٠.
(١٩) المصدر نفسه، ص ٢٠ ـ ٢١.
(٢٠) هاني أحمد فارس، «قسطنطين زريق داعية العقلانية في الفكر العربي الحديث،» **شؤون عربية**، العدد ١٤ (نيسان/أبريل ١٩٨٢)، ص ٤٤ ـ ٤٥.
(٢١) انظر: زريق، المصدر نفسه، ص ٣٦ و٣٩.
(٢٢) انظر: المصدر نفسه، ص ١١٥.
(٢٣) انظر: المصدر نفسه، ص ٢٤٦.
(٢٤) المصدر نفسه، ص ١٢٥ ـ ١٢٧.
(٢٥) قسطنطين زريق، **نحن والتاريخ: مطالب وتساؤلات في صناعة التاريخ وصنع التاريخ** (بيروت: دار العلم للملايين، ١٩٥٩)، ص ٢٠٣.
(٢٦) انظر: قسطنطين زريق، **معنى النكبة** (بيروت: دار العلم للملايين، ١٩٤٨)، ص ٥٠ ـ ٥١ و١٢٠.
(٢٧) انظر: زريق: **الوعي القومي: نظرات في الحياة القومية المتفتحة في الشرق العربي**، ص ١٣٣، **ونحن والتاريخ: مطالب وتساؤلات في صناعة التاريخ وصنع التاريخ**، ص ٢٢٧ و٢٣١.
(٢٨) زريق، **معنى النكبة**، ص ٤٨.
(٢٩) انظر: قسطنطين زريق، **في معركة الحضارة: دراسة في ماهية الحضارة وأحوالها وفي الواقع الحضاري**، ط ٣ (بيروت: دار العلم للملايين، ١٩٧٧)، ص ٢٠٣ ـ ٢٠٤.
(٣٠) انظر: فارس، «قسطنطين زريق داعية العقلانية في الفكر العربي

الحديث،» ص ٥٣ ـ ٥٦.

(٣١) الكبيسي، **حركة القوميين العرب**، ص ٨١.

(٣٢) لجنة إحياء ذكرى المجاهد علي ناصر الدين، **المجاهد علي ناصر الدين، صفحة مشرقة من التاريخ العربي الحديث، يضم وقائع حفل تأبين للمجاهد علي ناصر الدين أقيم في ١٨ أيار/ مايو ١٩٧٥ في بيروت** ([د.م.: د.ن.، د.ت.])، ص ١٤ و١٦.

(٣٣) محمد كامل ضاهر، **الصراع بين التيارين الديني والعلماني في الفكر العربي الحديث والمعاصر** (بيروت: دار البيروني للنشر، ١٩٩٤)، ص ٣٥٣.

(٣٤) علي ناصر الدين، **قضية العرب**، ط ٣ (بيروت: منشورات عويدات، ١٩٦٣)، ص ٣٢. وقد ظهرت الطبعة الأولى منه عام ١٩٤٦ عن دار العلم للملايين في بيروت.

(٣٥) المصدر نفسه، ص ٣٤.

(٣٦) المصدر نفسه، ص ٣٦.

(٣٧) المصدر نفسه، ص ٣٧ و٤٠.

(٣٨) المصدر نفسه، ص ٤٢.

(٣٩) المصدر نفسه، ص ٥٠.

(٤٠) المصدر نفسه، ص ٦٨.

(٤١) المصدر نفسه، ص ٩٠.

(٤٢) المصدر نفسه، ص ٩٠.

(٤٣) المصدر نفسه، ص ٩١ و١٠٨.

(٤٤) المصدر نفسه، ص ١٢٦.

(٤٥) المصدر نفسه، ص ١٢٦.

(٤٦) المصدر نفسه، ص ١٣٧ و١٤٢.

(٤٧) المصدر نفسه، ص ١٤٣ و١٥٨.

(٤٨) المصدر نفسه، ص ١٦٥ و١٧٣.

(٤٩) المصدر نفسه، ص ١٢١.

(٥٠) الكبيسي، حركة القوميين العرب، ص ١٣٢ ـ ١٣٣.
(٥١) المصدر نفسه، ص ٨٢.
(٥٢) تُعتمد لأغراض هذا التحليل الطبعة الثانية من كتاب: الحكم دروزة وحامد الجبوري، مع القومية العربية (القاهرة: اتحاد بعثات الكويت، ١٩٥٨)، وهو يتضمن مقدمة الطبعة الأولى.
(٥٣) المصدر نفسه، ص ١٢ ـ ١٣.
(٥٤) المصدر نفسه، ص ٢.
(٥٥) المصدر نفسه، ص ٤.
(٥٦) المصدر نفسه، ص ٥.
(٥٧) المصدر نفسه، ص ١٥.
(٥٨) المصدر نفسه، ص ١٤٧.
(٥٩) المصدر نفسه، ص ٢٦.
(٦٠) انظر: المصدر نفسه، ص ٢٦.
(٦١) المصدر نفسه، ص ٢٨.
(٦٢) المصدر نفسه، ص ٣١.
(٦٣) المصدر نفسه، ص ٣١.
(٦٤) المصدر نفسه، ص ٣١.
(٦٥) المصدر نفسه، ص ٣٥.
(٦٦) المصدر نفسه، ص ٣٤.
(٦٧) انظر: المصدر نفسه، ص ٣٤.
(٦٨) انظر: المصدر نفسه، ص ٣٦.
(٦٩) المصدر نفسه، ص ٣٧.
(٧٠) المصدر نفسه، ص ٣٧ ـ ٣٨.
(٧١) المصدر نفسه، ص ٣٩.
(٧٢) المصدر نفسه، ص ٤١.
(٧٣) المصدر نفسه، ص ٤٢.

(٧٤) المصدر نفسه، ص ٤٤.
(٧٥) المصدر نفسه، ص ٥٨.
(٧٦) المصدر نفسه، ص ٦٣ و٦٩.
(٧٧) المصدر نفسه، ص ٦٩.
(٧٨) المصدر نفسه، ص ١١٤ ـ ١١٥.
(٧٩) المصدر نفسه، ص ١١٧.
(٨٠) المصدر نفسه، ص ١٢٠.
(٨١) المصدر نفسه، ص ١١٩.
(٨٢) المصدر نفسه، ص ١٢٠ و١٢٤.
(٨٣) المصدر نفسه، ص ١٢٨ ـ ١٢٩.
(٨٤) المصدر نفسه، ص ١٣٠.
(٨٥) المصدر نفسه، ص ١٣٠.
(٨٦) المصدر نفسه، ص ١٣٠.
(٨٧) المصدر نفسه، ص ١٣٨.
(٨٨) المصدر نفسه، ص ١٤٠ ـ ١٤١.
(٨٩) المصدر نفسه، ص ١٤١.
(٩٠) المصدر نفسه، ص ١٣١ ـ ١٣٢.
(٩١) المصدر نفسه، ص ١٣٣.
(٩٢) المصدر نفسه، ص ١٣٣ و١٤٣.
(٩٣) المصدر نفسه، ص ١٤٤.
(٩٤) المصدر نفسه، ص ١٤٥ ـ ١٤٦.
(٩٥) المصدر نفسه، ص ١٤٦.
(٩٦) المصدر نفسه، ص ١٤٧.
(٩٧) المصدر نفسه، ص ١٤٧.
(٩٨) المصدر نفسه، ص ١٤٨.
(٩٩) المصدر نفسه، ص ١٥٨.

(١٠٠) المصدر نفسه، ص ١٥٩.

(١٠١) المصدر نفسه، ص ١٦٠ و١٦٩.

(١٠٢) بوريس ن. بونوماريوف، **القاموس السياسي: مختارات**، ترجمة وإعداد عبد الرزاق الصافي، ط ٢ (بغداد: دار الوطن العربي، ١٩٧٤)، ص ٢١٧ ـ ٢١٨.

(١٠٣) انظر: عبد الوهاب الكيالي [وآخرون]، **موسوعة السياسة**، ٧ ج، ط ٢ (بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ١٩٨٦)، ج ٤، ص ٢٤٩ ـ ٢٥٠.

(١٠٤) المصدر نفسه، ج ٥، ص ٢٣٢ ـ ٢٣٣.

(١٠٥) Kazziha, *Revolutionary Transformation in the Arab World: Habash and His Comrades from Nationalism to Marxism*, p. 48.

(١٠٦) المصدر نفسه، ص ٤٨.

(١٠٧) المصدر نفسه، ص ٥٣ ـ ٥٤.

(١٠٨) المصدر نفسه، ص ٥٤.

(١٠٩) المصدر نفسه، ص ٥٥.

(١١٠) **موضوعات طريق الثورة**، ط ٤ (بيروت، النشرة المركزية لحزب العمل الاشتراكي العربي، آذار/مارس ١٩٧٨)، ص ١٣٠.

الفصل الثالث

المرحلة الثانية: القومية الاشتراكية

تمهيد

بيّنت قراءة تاريخ الحركة الفكري والتنظيمي أن المرحلة الثانية من المراحل التي مرت بها حركة القوميين العرب، اتسمت بالتأثر الكبير بالحركة الناصرية، وصل إلى حد الاندماج الفكري/ السياسي، والتنظيمي.

في هذه المرحلة، أصبح الفكر الناصري ممثلاً بكتاب **فلسفة الثورة والميثاق** وجملة أفكار جمال عبد الناصر المبثوثة في خطبه الكثيرة هي الملهم الأساس للحركة، إضافة إلى ما استمرت الحركة على إيمانها به من أفكار الأعلام الثلاثة، خصوصاً في ما يتعلق بمسألة الوحدة والقضية الفلسطينية.

لم تمتلك الحركة الناصرية، ومنذ بداياتها، موقفاً فكرياً

واضحاً، وظلت المبادىء/ الأهداف الستة المعلنة صبيحة يوم ٢٣ تموز/ يوليو ١٩٥٢، وجملتها القضاء على الاستعمار وأعوانه والإقطاع والاحتكار وسيطرة الرأسمال، وإقامة جيش وطني وعدالة اجتماعية، تحت شعار النظام والاتحاد والعمل هي مرشد العمل لفترة طويلة[١].

•

قدم جمال عبد الناصر كتابه **فلسفة الثورة** سنة ١٩٥٤، وحاول فيه دراسة جزء من تاريخ مصر الوطني، فظروف وملابسات قيام الثورة، ليخلص إلى القول: «إن الشعب المصري يمر بثورتين، ثورة سياسية يسترد بها حقه في حكم نفسه، وثورة اجتماعية تتصارع بها طبقاته، ثم يستقر بها الأمر على ما يحقق العدالة لأبناء الوطن الواحد»[٢].

ويشير إلى أهمية «وحدة جميع عناصر الأمة»، وبذلك يسجل أول إشارة إلى الوحدة باعتبارها ضرورة للثورة السياسية، كذلك يسجل أول إشارة إلى الصراع الطبقي بصفته «مظهراً من مظاهر الثورة الاجتماعية»، لكنه لا يمضي بعيداً في مقولة الصراع الطبقي، فيؤكد أن المجتمع المصري لم يتبلور بعد[٣].

تبرز قيمة **فلسفة الثورة** بتحديد دوائر علاقات الثورة الخارجية وأطر تحركها، ويعددها بأنها «العربية والأفريقية

والإسلامية»، وأن ذلك بسبب الروابط التاريخية والجغرافية والعقائدية و«المصلحية»[٤]، كذلك في تحديده الروابط القومية بالتاريخ والدين والأرض، وفي تعرُّضه لمفهومي العنف والبطل، ليؤكد أن العنف ليس الوسيلة المثلى للثورة والبديل منه هو «الثورة الشعبية»، أما البطل، فهو البطل الفرد، وليس مجموعة الطليعة أو النخبة، لكنه أيضاً ليس الزعيم التقليدي[٥].

وبما أن **فلسفة الثورة** لم يتضمن الكثير من الأفكار المعمّقة، ظلت الحركة تعمل بطريقة التجربة والخطأ، معتمدة سلسلة من الإجراءات المعبّرة عن مواقف سياسية عامة في مسائل محددة، مثل القضاء على أشكال الوجود الاستعماري كافة، والبناء الاشتراكي، والدولة، والوحدة، وانتهاج سياسة كان من نتيجتها تبلور مفهوم الحياد الإيجابي.

وفي عام ١٩٦٢ تشكلت بدايات مرحلة جديدة في فكر الحركة الناصرية بدأت بصدور **الميثاق الوطني**، وبها تمت بلورة نسق فكري مؤطر للإجراءات والسياسات كافة التي سبق اتباعها.

اعتمد **الميثاق** إعادة قراءة التاريخ لاستخلاص النتائج الفكرية، لكنه لم يدرس تاريخ العروبة الشامل، بل اقتصر على قراءة تاريخ الشعب المصري وثوراته، ومن خلال هذا المنهج

يستخلص مفهوم الأمة، فـ «يؤيد أصلها الطبيعي كجزء من التكوين الأصيل للشعوب العربية»(٦)، ويحدد روابطها ـ بأنها «اللغة والتاريخ والأمل»(٧)، وبهذا التفصيل يدمج مفهوم الأمة بمفهوم القومية، وبهذا يتجاوز ما سبق طرحه في **فلسفة الثورة**، ليقترب من مفهوم ساطع الحصري للأمة.

أولاً: المفاهيم الأساسية للقومية الاشتراكية (الاشتراكية العربية)

١ ـ الوحدة

يُعتبر مفهوم الوحدة من المفاهيم الشائعة في الأدبيات الناصرية. بدأ طرحه في **فلسفة الثورة**، وتبلور بـ **الميثاق**، إذ يضيف إلى ما سبق تداوله، بعد الصراع الاجتماعي، الذي عنى الانتقال من مرحلة الثورة السياسية إلى مرحلة الثورة الاجتماعية، وأكد دوره في تغيير صورة الوحدة. فبعد أن قامت الوحدة الشاملة، أصبحت «وحدة الهدف» هي المطلوبة، مبرزاً في ذلك صيغة «مرحلية العمل الوحدوي» للقضاء على الفجوات الاقتصادية الاجتماعية المعرقلة للوحدة، ومقترناً بتعددية الشعوب، وإمكانية قيام تجارب وحدوية جزئية معبّرة

عن إرادة شعبين أو أكثر كخطوة تقدمية باتجاه الوحدة الشاملة، رافضاً فكرة الوحدة القسرية التي اعتبرها عملاً لاأخلاقياً خطراً على الوحدة، ومحدداً شروط الوحدة بـ «الدعوة السلمية» و«الإجماع الشعبي»[8].

وفي سياق عرض **الميثاق** مفهوم الوحدة، يعرض لمفهومين مهمين سيؤثران لاحقاً في الموقف الفكري والسلوك السياسي لحركة القوميين العرب في تحولاتها اللاحقة، وهما «الدولة النواة» و«تصدير الثورة»، كما يعود ليؤكد مفهوم «النخبة» أو «الطليعة» الذي تردد كثيراً في مؤلفات الأعلام الثلاثة وأدبيات حركة القوميين العرب.

ومفهوم الدولة النواة، كما ورد في **الميثاق**، يكمل مفهوم «النخبة» الذي أصبح الطليعة الثورية، فالدولة النواة هي مركز العمل الوحدوي، وهي تجربة قابلة لـ «الانتقال» لا النقل، نتيجة تداخل تجارب الشعوب المناضلة، ونقل التجربة مسؤولية «النخبة» التي أصبحت في **الميثاق** «الطليعة الثورية». وهذا الطرح يستتبع، بالضرورة، مفهوم «تصدير الثورة» من خلال «مساندة الحركات الثورية الشعبية في إطار المبادىء الأساسية، أي بالتفاعل مع هذه الحركات»[9].

٢ ـ الاشتراكية

قبل أن يطرح الميثاق مفهومه للاشتراكية، قدم مفهوم الثورة فعرّفها بأنها «عمل شعبي تقدمي لا طبقي» وربطها بالاشتراكية والديمقراطية من خلال تفسيره إياها، فهي اشتراكية لأنها «حركة الشعب، قفزة عبر مسافات التخلف الاقتصادي»، وهي ديمقراطية لأنها «عمل شعبي»، وهي «توكيد سياسة الشعب». بعد ذلك يقدم مفهوم الاشتراكية، فيعرّفها بأنها «إقامة مجتمع الكفاية والعدل»[١٠].

بعد هذا الربط بين الثورة والاشتراكية والديمقراطية يطرح الميثاق «حتمية الحل الاشتراكي»، فيفسره بأنه «ضرورة سيطرة الشعب على كل أدوات الإنتاج، وعلى توجيه فائضها طبقاً لخطة محددة». ويؤكد أن حتمية الحل الاشتراكي ليس افتراضاً انتقائياً، بل حتمية تاريخية فرضها الواقع، وهو المخرج الوحيد نحو التقدُّم الاقتصادي والاجتماعي[١١].

وهو في سياق شرحه حتمية الحل الاشتراكي، يخوض في كثير من التفاصيل، فيحدد دور القطاع العام الذي يملكه الشعب بمجموعه في المجالات الاقتصادية المختلفة، ويقدم الحلول لمشكلات الريف، ويعرض لنظام الضرائب... الخ. وهو في هذا لا يلغي الملكية، بل يقسمها إلى «ملكية مستغلة»

و«ملكية غير مستغلة»، وكذلك يحافظ على نظام الإرث[١٢].

وفي سياق شرحه حتمية الحل الاشتراكي، يطرح أيضاً مفهوم «الاشتراكية العلمية»، لكنه لا يفسرها، بل يعتبرها «صيغة ملائمة لإيجاد النهج الصحيح للتقدم»[١٣].

ومع أن الميثاق يتبنى مفهوماً غامضاً للاشتراكية العلمية في سياق عرضه حتمية الحل الاشتراكي، إلا أنه يتخذ موقفاً صريحاً من قضية الصراع الطبقي، فيعترف بها لكنه لا يقرها، كأساس للتغير الاجتماعي العنيف، فيدعو بالمقابل إلى نظرية التحول السلمي للاشتراكية، وذلك بإذابة الفوارق بين الطبقات، ويحدّد قوى الشعب العامل بأنها مجموع «الفلاحين والعمال والجنود والمثقفين والرأسمالية الوطنية التي تمثل البديل لتحالف رأس المال والإقطاع المستغل»[١٤].

كذلك يتخذ الميثاق موقفاً رافضاً للماركسية ـ اللينينية، فيشير في أكثر من موضع إلى عدم ضرورة الالتزام الحرفي بقوانين جرت صياغتها في القرن التاسع عشر ولا تنتمي إلى الواقع العربي، وخطورة استلهام مناهج تغيير لا تنبع من واقع التجربة الوطنية، وأن التسليم بوجود قوانين طبيعية للتغير الاجتماعي لا يعني القبول بالنظريات الجاهزة[١٥].

٣ ـ الحرية

يربط **الميثاق** مفهوم الحرية ببعديه السياسي والاجتماعي، ويعبّر عنها بالاشتراكية والديمقراطية، فالحرية السياسية هي الديمقراطية، والحرية الاجتماعية هي الاشتراكية[١٦]. وقد سبق عرض مفهوم الاشتراكية وحتمية الحل الاشتراكي ومرتكزاته كمضمون للحرية الاجتماعية، أما الحرية السياسية التي يعبّر عنها بالديمقراطية، فيقدم مضمونها في طبيعة البناء الديمقراطي الذي يعتمد مؤكداً عدم انفصال مضمون الديمقراطيتين السياسية والاجتماعية، وضمان توفرهما، بتحرر الفرد من أشكال الاستغلال كافة وحصوله على نصيب عادل من الثروة، وخلاصه من القلق الذي يهدد أمن مستقبله[١٧].

ويؤكد **الميثاق** المعنى الإثنيني للديمقراطية السياسية، بقوله: «إنها سلطة الشعب التي لا يمكن تحققها في ظل سيادة طبقة من الطبقات»[١٨]. وبذلك يرفض مقولة الماركسية حول دكتاتورية البروليتاريا. أما الديمقراطية الاجتماعية فيقدمها بصيغة «تكافؤ الفرص» التي تكفلها مجموعة الحقوق الأساسية للمواطن[١٩].

ويطرح **الميثاق** آلية للديمقراطية السياسية تعبّر بصيغتها النظرية عن نظرية الحزب الواحد ومجموعة المرتكزات المبنية

لضمان حسن سير العملية الديمقراطية. فبعد تجارب عدة سابقة سلبية مع أحزاب وتجارب ما بعد الثورة، مثل هيئة التحرير والاتحاد القومي، يطرح الميثاق آلية الاتحاد الاشتراكي العربي، كجهاز سياسي يجبذ العناصر الصالحة للقيادة وينظم جهودها، ويبلور الحوافز الثورية لدى الجماهير. فالاتحاد الاشتراكي العربي هو «السلطة الممثلة للشعب، والرافعة لإمكانياته الثورية والحارسة على قيم الديمقراطية السليمة»[٢٠]. كذلك يؤكد مرة أخرى أهمية القيادة الجماعية، فيشير إليها كـ «ضرورة لضمان سلامة الانطلاقة الثورية». ويضيف أهمية العمل على نقل السلطة تدريجياً من الدولة إلى السلطات الشعبية التي يحققها وجود التنظيمات التعاونية والنقابات العمالية والفلاحية[٢١].

٤ ـ الموقف من الدين

يكرر الميثاق الأخطار التي سبق أن طرحها أعلام الفكر القومي بشأن الموقف من الأديان عموماً، والدين الإسلامي خصوصاً، فيؤكد الجوهر التقدمي للرسالات السماوية، التي عبّرت عن ثورات إنسانية، استهدفت كرامة الإنسان، وأن جوهر الرسالات السماوية لا يتصادم مع حقائق الحياة، وإن قيمها الروحية تمثل قوة محركة نحو قيم الحق والعدل والمحبة، إلا أن الميثاق لا يقف عند هذه الحدود، بل يتجاوزها لتأكيد

خطر استغلال قوى الرجعية للدين، بإغفال طابعه التقدمي ضماناً لمصالحها[٢٢].

وانطلاقاً من هذا الفهم يضمن الميثاق حرية العقيدة الدينية، ويؤكد ضرورة الاقتناع كقاعدة صلبة للإيمان، وضرورة الحرية للإيمان، لأن الإيمان من دون حرية هو تعصب، والتعصب هو الحاجز الذي يحول دون جديد[٢٣].

٥ ـ البطل

على الرغم من كثرة تداول معاني الديمقراطية وآلياتها في الخطاب الناصري، على رغم تأكيده دور الطليعة الثورية والقيادة الجماعية في أكثر من موضع منه، إلا أن مفهوماً جديداً استُمد من شخصية عبد الناصر ودور البطولة والزعامة الذي أداه. وكان له أكبر الأثر في امتداد الحركة الناصرية وانتشارها خارج مصر، والذي ظهر من خلاله عبد الناصر الشخص و«البطل» كمفهومين بديلين من مفاهيم «القيادة الجماعية» و«الطليعة الثورية» و«النخبة».

عند تناول مفهوم البطل، تجدر الإشارة إلى ما كتبه عبد الناصر بنفسه في **فلسفة الثورة** عندما أكد هذا المفهوم في حديثه عن دور البطولة المفقود، على رغم توضيحه النافي لمبدأ الزعامة

التقليدية، وأن هذا الدور «ليس دور زعامة بل تفاعل». وجاءت سيرة عبد الناصر لتؤكد هذا الطرح المبكر الذي تحوّل بمضي الوقت إلى صيغة من صيغ الكارزمية أو الزعامة الفردية...

ويحلل سعد الدين إبراهيم هذا الدور من خلال منظور خاص للزعامة القومية، مبيناً في زعامة عبد الناصر تلخيصاً لمزيج متفاعل من التاريخ والبنية الاجتماعية والسيرة الشخصية، حيث تبرز العوامل التاريخية والجيوسياسية، والحضارية للدولة، ودور العوامل الذاتية للشخص البطل في إظهار دور البطولة. وفي هذا التحليل يلتقي مفهوم البطل بمفهوم الدولة النواة، لتنتج دور الزعامة.

وينتهي سعد الدين إبراهيم من تحليله، حيث طبق نظريته العامة على حالة عبد الناصر ومصر، إلى القول: «إن زعامة عبد الناصر بتأثيرها الفكري والسياسي شكّلت ركناً مهماً في بناء الاشتراكية العربية، ومثلت بحق صورة البطل التراجيدي الذي يجمع كل عناصر القوة وعناصر المأساة»(٢٤).

* * *

بعد هذا العرض لأهم مفاهيم الفكر الناصري، يمكن تلخيص سمات الاشتراكية العربية كما طرحتها الناصرية،

واستناداً إلى كمال رفعت، بأنها ليست نظاماً اقتصادياً فقط، بل هي اتجاه فكري يضم جميع نشاطات المجتمع، وهي عملية لانهائية تتطور بتغير الظروف، وتتميز باحترامها للشعور الوطني، وتعطي قيمة خاصة للتقاليد الروحية والخلقية والتاريخ القومي. وتؤكد الحاجات الفردية والإنسانية، وتدرك أثر العوامل المادية والاقتصادية في تطور المجتمعات، وترفض التغير الجبري للتاريخ، وتعتقد أن الدولة خادمة الشعب، ولها طريقتها الخاصة بالتخطيط المركزي، وطريقتها بإيجاد البديل لنظام الحزب الواحد، ونظام تعدد الأحزاب، وبديلها على غرار الاتحاد الاشتراكي العربي، إذ يمثل منظمة سياسية لا حزباً، تحاول من خلاله القيادة أن تكوّن لنفسها قاعدة شعبية تمكنها من إدارة عملية اتصال مزدوجة بينها وبين الجماهير...[٢٥].

وفي سياق مقارنة المفاهيم يلاحظ أن الاشتراكية العربية، كما طرحتها الناصرية، لا تربط مفهوم الأمة، بالأمة الإسلامية، بل ثبتتها عند الأمة العربية بعد تجاوزها أطروحة الأمة المصرية. والعلاقة بالأمة الإسلامية علاقة تعاون، بينما هي علاقة اندماج بالأمة العربية. أما علاقة الأمة بالله، فهي علاقة تبادلية، إيمان بالله، ودعم وتوجيه من قبل الله[٢٦].

وفي ما يتعلق بمفهوم القومية، لا يُظهر الخطاب

الناصري أية علاقة بين القومية والدين، بل اعتبر بناء العقيدة الدينية عكس بناء العقيدة القومية، ففي حين يتضمن مفهوم العقيدة القومية تجربة إنسانية تتيح عقيدة تنطلق إلى هدف، نجد أن العقيدة الدينية (الإسلامية) تنقل من كلام الله، لتنتج عقيدة وصولاً إلى هدف تقام عليه التجربة الإنسانية. كذلك في ما يتعلق بمفهوم الوحدة، إذ لا يوجد أية علاقة دينية بالمفهوم، وفي كل مراحل تطوره، فالدين لا يدخل ضمن عناصر إثبات وحدة الأمة أو روابط القومية العربية، بل إن عناصر الإثبات هذه أقرب إلى طرح ساطع الحصري والأفغاني لأسس تكوّن الأمة، إذ رجح كلاهما العمل اللغوي على العامل الديني[٢٧].

أما علاقة الوطن والدولة بالعقيدة الدينية، فيلاحظ الخطاب الناصري اعتبار العقيدة الدينية أياً كانت أساساً للدولة، إذ طرح وبوضوح علمانية الدولة، ومع احترام التراث الإسلامي كتراث للأمة العربية له مكانته الخاصة. وعلى رغم وجهة نظر مارلين نصر بتميز العلاقة القومية بالدين في الطرح الناصري من بعض الطروحات المشرقية، وذلك لتميز موقع عبد الناصر ذاته، فهو ينطلق من موقع «تياري أكثري»، لذلك يطرح التصوُّر القومي الأكثر توحيداً وتجميعاً وشمولية، الأمر الذي يعني أن هاجس الإجماع «هو المفسر الرئيس لطرح عبد الناصر لعلاقة القومية بالدين... حيث لا خوف من التشكيك

بشرعيته أو مزايدة على مواقفه وهو في موقع القيادة المعبر عن تطلعات الأمة نحو التحرر والتقدم»[٢٨]. إلا أن القراءة الدقيقة للموقف من الدين في الخطاب الناصري تظهر عدم الاختلاف الجوهري عما طرحه المشارقة من أعلام الفكر القومي، خصوصاً ساطع الحصري وقسطنطين زريق، فقد أجمعوا على احترام الدين كتراث للأمة، وعلى طابعه الإيجابي، كقوة روحية هدفها سعادة البشرية ومحركها نحو التقدم.

ومن جهة ثانية، يمكن القول إن الناصرية تعاملت مع الدين على أساس وعيها أهميته بالنسبة إلى الشعب المصري، فاستفادت منه كقاعدة للشرعية السياسية والاجتماعية التي مثلتها، ولم تعرضه للكثير من المتغيرات، وإن كانت وسائل إفادتها منه قد تغيرت بتغير اتجاهات الحركة الناصرية ذاتها، فقد بدأت بالتدريج إحلال مقولات القومية محل مقولات دينية، حتى توصلت إلى طرح العلمانية، بفصل الدين عن النظام السياسي، وطرح مفهوم المواطنة التي تعني الانتماء إلى الوطن بدل الانتماء إلى الطائفة، ثم عدلت الدستور ونصوصه المتعلقة بالدين، فقدم دستور سنة ١٩٥٦ القومية على الدين، ولم يتضمن الدستور المؤقت لسنة ١٩٥٨، أي نص يوضح وضع الدين في الدولة. ومع كل ذلك ظل الدين السند الشرعي للأطروحات الناصرية، خصوصاً في مسألتي الوحدة

والاشتراكية. فـ «الإيمان والاتحاد والوعي أسلحة الوحدة»، و«الله هو حامي الوحدة» و«الشكر لله على تحقيق الوحدة»، أما الاشتراكية، فقد استندت شرعية طرحها إلى الدين بشكل أساسي. فالمفاهيم الإسلامية في المساواة والعدل والأخوة مثلت شعارات الاشتراكية، كذلك فإن «الإسلام أول دين دعا إلى الاشتراكية» والرسول هو إمام الاشتراكيين و«الزكاة هي إحدى مبادىء الاشتراكية»، وذلك بحسب الكثير مما ورد في خطابات جمال عبد الناصر، كذلك تم التفريق في مناسبات عديدة بين الاشتراكية العربية والاشتراكية العلمية على أساس الدين، فالأولى قومية تستمد بعض مفاهيمها من أصول دينية، والثانية ملحدة[٢٩]. ويمكن بهذا كله الانتهاء إلى القول إن عبد الناصر بنى نسقه الفكري المعبّر عن الاشتراكية العربية كما قدمها في **فلسفة الثورة والميثاق** انطلاقاً من عملية بناء سياسي واقتصادي واجتماعي، يعتمد مبدأ التجربة لقياس الصواب والخطأ. فالإجراءات التي يثبت صوابها تحول إلى مقولات يغطيها في خطبه الكثيرة، وتدخل منظومته الفكرية وتثبت فيها، مرتكزاً في كل ذلك على مبادىء الثورة الستة واستخلاصاته من قراءة تجارب الشعوب والتراث العربي الإسلامي، إضافة إلى تجربة الشعب المصري ذاته، ومعتمداً على مصدرين أساسيين ومهمين من مصادر الفكر القومي في تلك المرحلة، ونقيضين هما

الإسلام والماركسية ـ اللينينية. وهنا تبرز براغماتية الفكر الناصري، كما يؤكدها أكثر من باحث، فيما يلمح طارق الهاشمي، وفهمية شرف الدين، وحسن نور الدين، وغيرهم إلى الطابع البراغماتي للتجربة الناصرية من خلال اعتمادها مقياس التجربة والخطأ، وموقفها من القومية والوحدة والدين، ويرى آخرون ومنهم مزيد الظاهر عدم صحة هذا الطرح بنفي الطابع البراغماتي عن هذه التجربة، لأن مقياس التجربة لم يكن يعني لدى الناصرية فساد الفكرة، و«التجريبية الناصرية» لم تستمر لأكثر من عام ١٩٦٢ عام صدور الميثاق(٣٠).

ومهما يكن من طبيعة الموقف من الفكر الناصري، الذي كان ولا زال موضع اختلاف الباحثين، تبقى المسألة الأهم، وهي علاقة هذا الفكر بحركة القوميين العرب ومدى تأثرها به.

ثانياً: اشتراكية حركة القوميين العرب

ركزت أدبيات حركة القوميين العرب خلال هذه الفترة على متابعة أطروحاتها القديمة حول قضيتي الوحدة والقومية، وبدأت بطرح مفاهيم جديدة مثل الحياد الإيجابي والاشتراكية والديمقراطية. . . الخ.

وكان أغلب ذلك من خلال المعارك السياسية العنيفة التي

خاضتها الحركة ضد القوى المخالفة لها، وأبرزها الشيوعية المحلية، ومن مواقع حلفها المتين مع الحركة الناصرية، ومن أبرز أدبياتها في هذا السياق **الشيوعية المحلية ومعركة العرب القومية، وأيها الشيوعيون، أين إيمانكم بالاتحاد الفدرالي؟ والعراق وأعداء الوحدة، ولنتحد جميعاً لتحطيم الخطر الشيوعي، والوحدة طريقنا، والوحدة ثورة. . ومسؤولية.**

إلا أن الكتاب الأبرز، الذي ضمّ الأفكار كافة حول الاشتراكية العربية، كما طرحتها الناصرية، وكما رأتها الحركة، هو **في الديمقراطية والثورة والتنظيم الشعبي** لمحسن إبراهيم.

ويمكن تقسيم أدبيات الحركة في هذه المرحلة إلى مجموعتين:

الأولى، استمرت بتداول مفاهيم الحركة القومية التقليدية، كما آمنت بها الحركة وطورتها مضافاً إليها بعض المصطلحات في الاشتراكية والديمقراطية والحياد الإيجابي.

الثانية، سجلت تراجعاً في استعمال المصطلحات التقليدية حول الأمة والقومية وروابطها والثأر وغيرها، وانصب حديثها على الوحدة في إطار الاشتراكية العربية ومصطلحاتها الخاصة الجديدة، وعلى خطاب حركة القوميين العرب.

١ ـ الأمة ومفهومات القومية

في إطار المجموعة الأولى تقدم الحركة مفهوم الأمة على أنه نقطة انطلاقها الأولى، إذ تعني الأمة «الخلية الاجتماعية الأساسية في المجتمع البشري الكبير»[٣١]، وبذلك تشبهها بالأسرة على الصعيد الاجتماعي الضيق.

والقومية في هذا السياق أصبحت «واقعاً حياتياً ومنطلقاً أساسياً للمعركة العربية وأهدافها القريبة والبعيدة»[٣٢]، وعلى ذلك تقوم القومية العربية على أساس وحدة الوجود القومي للعرب، أي أنها تستلزم وحدة الأمة العربية في دولة واحدة.

والقومية العربية بعد ذلك، وبالفكرة التي تتضمنها، هي حركة تقدمية إيجابية ذات مضمون عادل، خيّر، انقلابي، في داخل مجتمعها، ومحتوى إنساني عميق في مجال التعايش القومي السلمي والتفاعل البنّاء بين الأمم[٣٣].

وروابط الأمة أو الروابط القومية هي «وحدة التاريخ واللغة والوطن والثقافة والأهداف»[٣٤]، وهي ذات الروابط التي سبق شرحها في مرحلة القومية المثالية. وهي الروابط التي أوجدت أرقى الأشكال الاجتماعية القادرة على أن تكون الوسط المهيىء والصحيح للحياة التقدمية المتطورة العادلة. أما هذه الحياة التقدمية العادلة، فترجع إلى التكوين الاقتصادي

الاجتماعي السياسي للمجتمع، ونوع النظم السائدة فيه، فإذا كانت هذه النظم موجهة إلى صالح غالبية الشعب، كان مجتمع الأمة في حالة طبيعية والمصالح فيه متكاملة متوافقة، أما إذا كانت نظماً وعلاقات موجهة إلى مصلحة إقليمية تعيش على استعمار الغالبية واستعبادها، كان المجتمع في وضع شاذ والمصالح فيه متناقضة[٣٥].

وبالتالي، فإن القومية تعبير عن رابطة أو حركة الأمة الواحدة باتجاه تحقيق وجودها القومي الخاص بها، وقد تتخذ هذه الحركة اتجاهاً «رجعياً» أو اتجاهاً تقدمياً اشتراكياً، وذلك بحسب المحتوى الاقتصادي الاجتماعي السياسي الذي تعطيه الحركة لنفسها[٣٦]. ومع أن هذا الفهم أكثر تقدماً من الفهم الأول للقومية وروابطها الذي سبق للحركة أن طرحته في مرحلتها القومية الأولى بإضافة طبيعة العلاقات الاقتصادية الاجتماعية القائمة ودورها في إعطاء البعد التقدمي أو نقيضه للوجود القومي، إلا أنها لا تقدم تفسيراً واضحاً لكيفية تكوُّن هذه العلاقات وطبيعة التغير المطلوب لتكوّن علاقات مجتمع أو وجود قومي تقدمي، وتقتصر طرحها على أن المسألة مسألة نظام علاقات فقط، فإما أن يكون هذا النظام تقدمياً أو لا يكون. . .

كما يفصل هذا الفهم بين الحالة الطبيعية للأمة وشكل الدولة والنظام الاجتماعي القائم، إذ أحال قضية الصراع الاجتماعي داخل الأمة إلى طبيعة النظام من دون إيجاد أية رابطة بين هذا النظام والنظام السياسي الممثل بالدولة ومؤسساتها المختلفة، التي هي التعبير الواقعي عن الوجود القومي.

وبناءً عليه، تفسر حركة القوميين العرب تطور التاريخ على أساس قانون خاص لتطور البشرية، هو قانون تشكيل الأمم بحسب روابط معينة لتؤسس شخصية وهوية مميزة[٣٧]. وعلى هذا فإن نشوء القوميات «لا يفسر بعوامل اقتصادية»[٣٨]، وأيضاً[٣٩] فاختلاف المصالح مهما بلغت حدته، لا ينفي وحدة وجود الأمة، وحدة تركيب مجتمع الأمة وطبيعة تفاعلاتها بذاتها. هكذا فإن التناقض الاجتماعي لا يمكن أن يفصل إلى حد سحق الوحدة القومية وتفتيت كيان الأمة[٤٠].

وهذا يعني أن حركة القوميين العرب ترفض مفهوم الحتمية التاريخية وقانون الصراع الطبقي كأساس لحركة التاريخ البشري، وتقدم مفهوماً مقابلاً يشبه ما يمكن تسميته بالحتمية القومية، باعتبارها قانوناً يفسر حركة التاريخ. فحركة التاريخ تسير باتجاه تكوّن الأمم التي لا يمكن تفسير وجودها بالصراعات الطبقية، لأن هذه الصراعات مهما بلغت حدتها لا

تنفي نشوء الأمم وتكونها، وبالتالي فإنها لا تفسر حركة التاريخ واتجاهاتها. . .

ثم تعيد الحركة التأكيد على البعد الإنساني للقومية، فلا تكتفي بتفسير ظواهر الاستعمار والحروب التي ارتبطت بنشوء بعض القوميات وتوسع دولها بعوامل اقتصادية تتمثل بحاجة هذه القوميات إلى أسواق المستعمرات وموادها الخام، بل تستشهد بالقوميات المتحررة حديثاً، أو التي تناضل من أجل الحرية في آسيا وأفريقيا، اللتين اكتسبت شعوبهما غنى إنسانياً في ثوراتها الدامية المتواصلة، لا بل إن هذه الشعوب ـ والأمة العربية منها بوجه خاص ـ تعتبر كفاحها في سبيل الحرية التامة جزءاً من المعركة الكبرى من أجل قضية تصفية الاستعمار. . . و«إلغاء استعباد الإنسان للإنسان في كل بقعة من العالم»[٤١].

وتفرد الحركة حيزاً كبيراً في أدبياتها ـ كما سبقت ـ الإشارة، للرد على الماركسية ـ اللينينية والحركة الشيوعية ونظريتها في القومية. والنموذج الأمثل الذي يمثل موقفاً فكرياً، وليس موقفاً سياسياً شعارياً فقط، هو كتاب الحكم دروزة **الشيوعية المحلية ومعركة العرب القومية**، إذ يعمد الكتاب إلى الرد على الحركة الشيوعية المحلية ونظرية الماركسية ـ اللينينية ـ كما يفهمها ـ بحيث ينفي عنها كل صفة تقدمية أو

نضالية لينتهي إلى وصفها بصفة الرجعية والقوى الفاشية.

ففي الموقف من النظرية الماركسية ـ اللينينية من المسألة القومية والأمة، وبالتحديد نظرية ستالين ــ وكما يفهمها ــ ينفي دروزة في معرض تحليله اعتبار هذه النظرية كمجموعة العوامل التوحيدية للأمة التي تعتمدها، بالإضافة إلى وحدة الطبقات المستغلة، ويركّز رده على مقولة وحدة الطبقات المستغلة أو وحدة المصالح الطبقية، ويكرر حرفياً ما سبق لساطع الحصري أن طرحه في الرد على ستالين ونظريته(٤٢)، لكنه يعمم ردّه ليشمل رموز الحركة الماركسية، مثل لينين وغيره، بالإضافة إلى ستالين. وفي معرض رده يؤكد عدم صحة اعتماد المصالح الاقتصادية لتفسير نشوء الأمم، ويحيل أمر هذه النظرية إلى «عقدة الاقتصاد» المتحكمة في الماركسية ـ اللينينية ومتبنّيها من الحركات الشيوعية المحلية والعالمية، إذ ليس هناك ارتباط سببي حتمي بين وجود الأمة ووجود سوق اقتصادية واحدة، ومع ذلك فإن الحياة الاقتصادية تلعب دوراً في «تسريع» قيام الدولة لا في «ظهور الأمة نفسها»، والسوق الواحدة هي نتيجة من نتائج وجود الأمة، وليست شرطاً لتكونها. كذلك يحيل الأمر إلى اللبس في أطروحة الماركسية ـ اللينينية حول مفهوم الأمة الذي يؤدي إلى الخلط بين الأمم والحركات القومية المعبرة عنها، فـ «الأمة وجود تاريخي قديم»، وما نشأ خلال القرون

الأخيرة «هو الحركات القومية الهادفة إلى إقامة دولة الأمة الواحدة ذات السيادة». إن قوله إن تقسيم الأمم إلى «أمم برجوازية وأمم اشتراكية»، ثم طرحه نظرية اندثار الأمم باندثار الرأسمالية، ليس إلا نتيجة لاستمرار هذا الخلط بين وجود الأمة القديم وظهور الحركات القومية الحديث. وبالتالي، ليس هناك أمم برجوازية وأخرى اشتراكية، بل هناك دول ومجتمعات برجوازية وأخرى اشتراكية، وبذلك يعود إلى تأكيد الفصل بين الأمة والدولة، لكنه لا يفصل في هذا السياق بين الدولة والمجتمع، فيحيل طبيعة العلاقات الاقتصادية الاجتماعية إلى طبيعة المجتمع ذاته، وهنا يوحد بين الدولة والمجتمع فيقول: «المجتمع أو الدولة».

وفي سياق الرفض لمسألة «أولوية الصراع الطبقي في تكوين العالم الاجتماعي»، وبالتالي «التأثير في نشوء الأمم»، يؤكد دروزة مرة أخرى «دور الوعي والإدارة في تكييف وتوحيد الحياة الإنسانية»، فالوعي القومي، وليس التطور الاقتصادي وتغيير علاقات الإنتاج، هو ما يميز الأمم...

ويخلص إلى رفض النظرية الماركسية ـ اللينينية في الأمة على قاعدة انقسام الأمة إلى طبقات، وبالتالي تأكيد وجود الأمم على أساس أسبقيتها التاريخية على وجود الحركات القومية،

وبالتالي وجودها على أساس تاريخها ولغتها وثقافتها ومصالحها الكلية، وليس على أساس «مستوياتها الاقتصادية الطبقية». وهكذا فإن الأمم، وإن تبلورت كوجود قومي موحد نتيجة لنضال الحركات القومية في زمن الرأسمالية الصاعدة، لكنها لن تزول بزوالها، أو حتى بزوال التناقضات الطبقية وقيام مجتمع اشتراكي موحد(٤٣).

وبهذا أيضاً يرفض دروزة مبدأ صراع الطبقات، ويؤكد أن اختلاف المصالح داخل مجتمع الأمة لا يهدم كيان الأمة، والرابطة القومية أقوى عمقاً من تضارب المصالح الاقتصادية. إلا أن الجديد في موقف الحركة هو عدم تجاهلها الصراع الطبقي الذي قد يصل إلى درجة التضارب الشديد في المصالح، لكنها تقول إنه يخضع لـ «التحديدات القومية»، الأمر الذي يلغي الأممية كرابطة طبقية «تتخطى الأمة كوحدة اجتماعية»، فمجتمع الأمة يبقى في النهاية «وحدة تركيبية متفاعلة قائمة بذاتها»، ومحل حل الصراعات الطبقية مهما اشتدت هو «مجتمع الأمة» لأن تطور التاريخ البشري ـ مرة أخرى ـ هو التطور نحو بلورة الأمم و«التآلف في مجتمعات قومية»(٤٤).

وعلى هذا الموقف، بالإضافة إلى مواقف سياسية خلافية أخرى، بَنَت الحركة موقفها العدائي تجاه الحركة الشيوعية

المحلية الذي عبّرت عنه بأنه الموقف النقيض لمنطلقات الحركة القومية وأهدافها، و«معركة تنازع بقاء بين القومية العربية والشيوعية المحلية». وفي إطار هذا الموقف، تستعرض الحركة ـ وبتعبيرات لا تخلو من قسوة ـ إسهامات الحركة الشيوعية المحلية على الصّعد الفكرية والسياسية والاجتماعية، ومواقفها حيال مسألة الصراع ضد الاستعمار، والتحرير، وتحرير فلسطين بالذات، والوحدة والموقف الاقتصادي الاجتماعي وغيرها من المواقف، فتنزع عن هذه المواقف والإسهامات كل صفة إيجابية. فعلى الصعيد الفكري، كان تبنّي الحركة الشيوعية المحلية للماركسية ـ اللينينية كـ «السجن» الذي منعها من التفاعل مع الظواهر العربية المختلفة للواقع العربي إلا بالصيغة التي يمليها عليها الموقف الحرفي للماركسية. وللتأكيد على موقفها السلبي من الحركة الشيوعية المحلية، تقول بأنها حتى في حالة الفهم المتطور للماركسية ـ اللينينية، فإنها لن تلتقي معها لأن هناك الكثير من نقاط الاختلاف المبدئية مع المنطلقات الأساسية للنظرية الشيوعية نفسها(٤٥).

وتوضح أن فهم الحركة الشيوعية المحلية الحرفي لـ «النظرية الشيوعية»، والتزامها بمرجعية خارجية هي «المخطط السياسي للشيوعية الدولية»، هما السبب الذي يكمن وراء الأخطاء الكبيرة التي ارتكبتها وترتكبها الحركة الشيوعية في

مواقفها إزاء القضايا العربية الوطنية، مثل قضية مواجهة الإستعمار، ولواء الإسكندرون، والقضية الفلسطينية، والجزائر والوحدة، وبذلك تنتفي عنها صفة «الوطنية»، فهي «قوة معرقلة» لمعركة التحرر العربية ومعركة الوحدة العربية.

كذلك فإن برامجها الاقتصادية الاجتماعية مهما بدت تقدمية إلا أنها «مقطوعة الجذور عن أرض هذا الوطن».

وتنتهي الحركة إلى المساواة بين الحركة الشيوعية المحلية والرجعية العربية حيث تخوض معهما المعركة ذاتها، لكنها تنفي أن يحسب هذا العداء للمعسكر الشرقي «ما دامت علاقاتها معه تقوم على أسس المساواة والمنفعة المتبادلة الشريفة غير المشروطة»(٤٦).

ثم تطرح الحركة مفهوماً للتقدم والتقدمية، فتعتبره «الالتزام باعتبار معركة العرب الراهنة هي تحرير الوطن وتوحيده وتحقيق الاشتراكية الديمقراطية ككل واحد لا يتجزأ». ثم تطرح «تقدمية الأهداف والبرامج الاقتصادية الاجتماعية، وأخلاقية المفاهيم والأساليب النضالية وإنسانية المبادىء العالمية»(٤٧).

وهي لا تعتبر «التقدم» مفهوماً عائماً، بل تضع له مقياساً محدداً، هو الموقف من التحرر والوحدة، بمعنى الكفاح للتقدم

بالأمة العربية من وضعها المستعمر المجزأ الشاذ إلى وضع متحرر موحد اشتراكي ديمقراطي. وبهذا تربط بين مفهوم التقدم والحرية والوحدة والاشتراكية والديمقراطية، وتوحد النظرة إلى المعركة بشقيها السياسي والاجتماعي[٤٨]، لكن الأولوية في أدبيات الحركة كافة، في هذه المرحلة، تبقى لمفهوم الوحدة والتحرير؛ إذ يتراجع استعمال مفهوم الثأر، ليتحول إلى مصطلح التحرير أو استعادة فلسطين. . .

ثم تتبنّى الحركة مفهوماً جديداً في أدبياتها مأخوذاً من الأدبيات الناصرية، وهو مفهوم «الحياد الإيجابي» الذي تعرّفه بأنه «مع الحرية وضد محاولات السيطرة القهرية من أي معسكر كانت»، فـ «الحق والحرية والعدالة هي المعسكر الوحيد الذي تنحاز إليه»[٤٩]. وتربط بين مفهوم عدم الانحياز والوحدة، فتؤكد أن الوحدة بما توفره من إمكانيات بشرية وسياسية واقتصادية ضخمة تجنب الوقوع تحت سيطرة التبعية السياسية أو الاقتصادية أو العسكرية، فهي الطريق الوحيد إلى «الحياد الإيجابي الحقيقي»، وهو في ظل واقع التجزئة «دعوة نظرية مجردة»[٥٠].

٢ ـ الوحدة

يلاحظ في أدبيات المجموعة الأولى الأولوية القصوى

لموضوع الوحدة، إذ تطرحها الحركة كمفهوم وشعار رئيسي، فتعتبرها «معركة لتصحيح الأوضاع الشاذة، وإعادة الأمة إلى وضعها الطبيعي»، وهي «ركيزة المجتمع العربي التقدمي»، وهي مساهمة إنسانية لزيادة وزن التيار التحرري التقدمي الإنساني في العالم»(٥١) والوحدة، في هذا الإطار، حالة طبيعية مرتبطة بوجود الأمة الطبيعي، وهي ركيزة للتقدم وذات بعد إنساني عالمي. . . و«تحسين طبيعي موضوعي للأمة الواحدة»(٥٢). والوحدة «تعبير عن الثورة»، وهي إنسانية الطابع تتجاوز أرض الوطن «لتمتزج امتزاجاً فاعلاً بآفاق الإنسانية الرحبة»(٥٣).

وتُطرح الوحدة في كليتها وشموليتها، حيث تتجسد الأمة الواحدة في دولة واحدة توجهها سلطة واحدة وأنظمة حياتية واحدة، وأي شكل آخر لا يقوم على وحدة الدولة والسلطة والأنظمة السياسية والاقتصادية والاجتماعية والثقافية إنما تعبير ناقص(٥٤).

وانطلاقاً من الموقف السياسي تجاه الوحدة المصرية ـ السورية تطرح الحركة مفهوم «الوحدة النواة» التي ستمثل «مرتكز الوحدة الكبرى»، بحيث تخوض وتقود، إلى جانب معركة تحرير الوطن العربي وتوحيده، معركة تثبيت الشخصية الوطنية المستقلة، وتدعيم مبدأ الحياد الإيجابي دولياً، وهي الرد المناسب على الاتجاهات الشعوبية واليسارية(٥٥) لأنها مرتكز

وحدة النضال العربي، ومرتكز القضاء على معاقل الرجعية السياسية والاقتصادية والاجتماعية، ومرتكز المسيرة نحو بناء النظام الاشتراكي العادل الذي سيساهم في معركة القضاء على النظم الرأسمالية وتحكّمها، وهي «نواة المجتمع العربي الصناعي» الذي «سيقضي على بقاء الوطن العربي سوقاً استهلاكية ومنبعاً للمواد الأولية ومصدراً للحملات الأجنبية»[٥٦]. ويلاحظ أن التركيز الواسع على مفهوم الوحدة النواة أو نواة الوحدة قد نقل المفهوم من إطلاقه الواسع الذي شهدته المرحلة الفكرية الأولى إلى حالة أضيق واقعياً، والذي تجسد عملياً في الوحدة المصرية ـ السورية، خيث أصبحت هذه الوحدة التعبير الوحيد المقبول سياسياً، عكس موقفها في مرحلتها الأولى، إذ اندفعت في تأييد كل المشاريع الوحدوية، بغضّ النظر عن مضامينها السياسية والاجتماعية، بينما رفضت في هذه المرحلة مشاريع وحدوية كثيرة، من أبرزها الموقف من تحرك قاسم باتجاه الكويت لضمها إلى العراق بالقوة، وتأييد الحركة استقلال الكويت، على الرغم مما كان يمثله نظام قاسم في ذلك الوقت من تقدم وما يمثله النظام الكويتي من محافظة، وذلك بحجة تأثير هذه المشاريع الوحدوية في قوة الوحدة المصرية ـ السورية، التي رأت الحركة أن أي مشروع وحدوي يجب أن ينطلق منها وينضم إليها. . .

ويلاحظ في هذه المرحلة أيضاً أن الحركة تربط بين مفهوم الوحدة ومفاهيم أخرى، فكما سبقت الإشارة، ربطت مفهوم الوحدة بمفهوم الحياد الإيجابي، ثم ربطت الوحدة بمفهوم الحرية بمعناها السياسي. فالوحدة في هذا السياق معركة تحررية ضد الاستعمار والأحلاف الأجنبية، ودعم لتحرر بعض الأجزاء العربية. فـ «الحرية والتجزئة نقيضان لا يجتمعان» وأعداء الوحدة هم أعداء الحرية، ومعركة الحرية هي معركة القضاء على التجزئة، لأن «الحرية في حالة التجزئة حالة نظرية مجردة» فـ «الحرية من أجل الوحدة، والوحدة هي ضمان الحرية»(٥٧).

وهكذا، على الرغم من بقاء طرح شعار الحرية مستقلاً، إلا أنه يندغم عملياً في شعار الوحدة في معظم أدبيات الحركة في هذه المرحلة...

ثم تربط الحركة مفهوم الوحدة بمفهوم الوعي القومي، فنواة الوحدة تعبير عن قفزة في مستوى الوعي القومي(٥٨). والوحدة هي مقياس هذا الوعي، ومقياس التحولات وطبيعتها وبواعثها ومنطلقاتها والقوى التي تحركها، حيث تتحدد قوى المعركة على أساس وحدوي، كما أنها مقياس تشكل التيارات السياسية وطبيعة تقدمها، الأمر الذي يحدد طبيعة موقف الحركة من «الشعوبية والشيوعية»(٥٩).

كما تربط الوحدة بمفهوم النهضة، فالنهضة في ظل التجزئة نهضة مصطنعة، سطحية وجزئية، أو «إصلاحات إقليمية تعتمد على المساعدات الخارجية». فـ «الوحدة طريق النهضة وأساسها علمياً وعملياً»[٦٠]، وبالتالي فإنها تربط بين مفهوم الوحدة والنخبة، وتعبيرها في هذه المرحلة «الوحدة النواة» التي تقدم النخبة الملائمة لقيادة النضال[٦١]. كذلك تربط بين مفهومي الوحدة والاشتراكية، فنواة الوحدة وهي تخوض المعركة القومية السياسية، والمعركة القومية الاجتماعية، وبقدر ما تسمح به ظروف المعركة السياسية، فإنما تعبّر عن ظهور الدولة القومية التي بدأت طريق الاشتراكية بالتصنيع والبناء الاقتصادي الاجتماعي، وهي «تجربة تقدمية تهدف لإقامة المجتمع الاشتراكي» الذي يحقق إنسانية المجموع العربي بتحقيقه العدالة والمساواة[٦٢].

ويلاحظ من هذا الربط استمرار حفاظ الحركة على مبدأ مرحلية المعركة، فالأولوية للنضال السياسي، ويليه الاجتماعي بالقدر الذي تسمح به ظروف المعركة السياسية، لذلك فإن البناء الاشتراكي ـ في فهم الحركة في هذه المرحلة ـ مرتبط بظروف المعركة السياسية وما قد تسمح به هذه الظروف.

وهكذا يلاحظ اتساع مفهوم الوحدة وشموله، على الرغم

من تضييقه على المستوى السياسي ليقتصر على الوحدة النواة، إلا أن هذا المفهوم «الوحدة النواة» يرتبط أو يستغرق مفاهيم أساسية كثيرة، بما فيها شعارات الحركة الأساسية، وهي الحرية والاشتراكية، فيشمل بالإضافة إليها النهضة والوعي القومي والحياد الإيجابي، والاشتراكية بطرحها البسيط التي لا تزيد على كونها طريق التصنيع والبناء الاقتصادي الاجتماعي...

* * *

كما كان لانهيار الوحدة المصرية ـ السورية أكبر الأثر في الحركة الناصرية وأفكارها، فراجعت تجربتها وعمقت إجراءاتها الاشتراكية، وطرحت حتمية الحل الاشتراكي من خلال الميثاق، وكان لانهيار هذه الوحدة الأثر نفسه في الحركة التي اندفعت باتجاه الناصرية، وتبنّي أفكارها والقتال في معسكرها ولصالحها في أغلب الأحيان. وعلى الرغم من كون محسن إبراهيم ــ مع مجموعته ــ هو المبادر لطرح اقتراح اندماج حركة القوميين العرب في الحركة الناصرية على المستوى القومي، وذلك في المؤتمر القومي لعام ١٩٦٥، فقد كان هو المتحفظ الأول على القرارات الاشتراكية التي أعلنها عبد الناصر، وقبلتها قيادة الحركة ممثلة بجورج حبش ووديع حداد وأحمد الخطيب، إذ قبل محسن إبراهيم هذه القرارات من حيث المبدأ، لكنه تساءل مع

مجموعته عن إمكانية تطبيقها في غياب الحزب الاشتراكي، وفي ظل تبنّي نظرية التحول السلمي إلى الاشتراكية(٦٣).

وهكذا برزت النواة الأولى للخلاف داخل قيادة الحركة الذي أدى في ما بعد إلى إعلان تبنّي الماركسية.

في هذه المرحلة، وفي إطار المجموعة الثانية من أدبيات حركة القوميين العرب، كتب محسن إبراهيم سلسلة مقالات في مجلة الحرية جُمعت في ما بعد في كتاب حمل عنوان **الديمقراطية والثورة والتنظيم الشعبي** قدم من خلالها سلسلة من الرؤى المتقاربة مع طروحات جمال عبد الناصر في **الميثاق** والمختلفة معه في بعضها، وبذلك قدم خطوة على طريق التطور الفكري لحركة القوميين العرب على طريق الاشتراكية العربية كما طرحها جمال عبد الناصر.

ففي هذا السياق، يمكن الإشارة إلى تراجع استعمال تعبيرات القومية والأمة والوعي القومي كتعبيرات سائدة في خطاب حركة القوميين العرب، لكنه يشير إلى مفهوم القومية وتطوره عبر ما أسماه بـ «دور الفكر العربي الثوري» الذي نقل مفهوم القومية من مرحلة «الإحساس» بالشخصية العربية... و«الشوق» إلى قيام حياة عربية واحدة ضمن كيان قومي واحد، إلى «فكر» يحدد «مفهوم الأمة ومعناها ومدلول القومية

وجوهرها». وبهذا الانتقال من حالة الإحساس إلى حالة الفكر، ينزع عن نفسه شوائب التعصب والانغلاق والتأثر بمدارس قومية أوروبية متطرفة، فتتضح أبعاده الإيجابية كـ «فكرة قومية إنسانية» تنفي عن نفسها «صفة التناقض» الذي كرسته المدارس السابقة، كالتناقض بين فكرة القومية وفكرة الإنسانية، بين «حق الأمة في الحياة وحق بقية الأمم في الحياة»، وبهذه النقلة من «حالة الإحساس إلى حالة الفكر، أصبح لفكرة القومية مضمون «تقدمي اجتماعي» حوّلها إلى إطار لفكرة النهضة السياسية والاقتصادية والاجتماعية الشاملة، ولمثل العدل والحرية».

إذاً يقدم محسن إبراهيم مفهوم القومية في إطار القومية الإنسانية ذات المضمون التقدمي الاجتماعي التي تمثل بدورها إطار فكر النهضة بأبعادها السياسية، والاجتماعية والأخلاقية(٦٤).

ثم يتحدث عن وحدة المعسكر القومي، فيقول إن القوى القومية العربية، أو ما أسماه بـ «الحركات العقائدية العربية في إطار المعسكر القومي» لم تستطع الحفاظ على وحدة الاستراتيجيا العامة، ووحدة النظر إلى المعركة، ووحدة الصفوف التي تضعها في مستوى واحد في مواجهة أعداء الأهداف العربية، مشيراً

إلى الدور الذي لا يتعدى حدود النقد السلبي الذي أدّته القوى القومية في سياق تجربة الوحدة المصرية ـ السورية، وما تخللها من عملية البناء الاشتراكي، مؤكداً أن الخلاف في تحليل المعركة العربية واستراتيجيتها هو «السبب الرئيس في إضعاف وحدة المعسكر القومي»، الأمر الذي سيمثل مشكلة رئيسة «تهدد النضال القومي بنكسات جديدة» على غرار نكسة الوحدة. ثم، ينصب حديث محسن إبراهيم في كتابه سالف الذكر على قضايا الاشتراكية وعلاقتها بمفاهيم الفكر والديمقراطية والتنظيم الشعبي والحزبية والصراع الطبقي... الخ.

وقبل التطرق إلى هذه المفاهيم لا بد من استعراض موقف تيار محسن إبراهيم من برنامج المرحلتين الذي يفصل بين مرحلة التحرر السياسي ومرحلة التحرر الاقتصادي، وهو في موقفه هذا ينتقد الناصرية وحركة القوميين العرب معاً، لما يعنيه هذا الموقف من نقلة مهمة نحو الاشتراكية أوجدت في ما بعد تيارين رئيسين في بناء حركة القوميين العرب التنظيمي...

في هذا السياق، وبعد أن يقترح محسن إبراهيم المضمون التقدمي الاجتماعي للحركة القومية الذي يجعلها إطاراً لفكرة النهضة الشاملة بالأبعاد كافة، يشير إلى «اضمحلال مفهوم الثورتين الذي يتضمن توجه إحداهما لإقامة الكيان القومي

الواحد عبر عملية التحرر من الاستعمار وإقامة الوحدة، ولا تستطيع أن تفهم ارتباطه الوثيق بالقضية الاجتماعية، والثانية التي تمثل شوق الإنسان العربي في أجزاء وطنه المختلفة إلى التقدم والعدل والحرية»[٦٥]، لأن ذلك الفصل بين الثورتين يحول النضال الاجتماعي إلى حركة تدور خارج إطارها القومي الصحيح «بعيداً عن المناخ العربي الشامل»، فيصبح النضال القومي، نضالاً رومنطيقياً يفقد أهم مبرراته ومعانيه[٦٦]، ويؤكد أن فكرة «الاشتراكية الديمقراطية» هي الترجمة الحقيقية لأشواق الأمة للنهضة الشاملة ومثل العدل والحرية، حيث لم تعد الثورة العربية المعاصرة تمثل الرغبة المجردة في تشييد نهضة مؤسسة على مثل عامة ومطلقة، بل استطاعت تحديد الهوية العامة لـ «النهضة التي تريد» بترجمة القيم والمثل المطلقة إلى أفكار وشعارات توضّح النهج العام لمضمون القومية العربية التقدمي، ثم «أهدافه ومراميه وغاياته البعيدة». لكنه ينتقد فكر المرحلة، بإشارته إلى أن هذا الفكر حتى في مرحلته الحديثة ـ مرحلة شعارات الاشتراكية والديمقراطية ـ لم يتخلص من الضبابية والغموض، فلم يستطع أن يحول نفسه كلياً إلى فكر علمي «يحدد إيجابياً كل ما يريد، وسبل الوصول إلى كل ما يريد»[٦٧]. ويقرر أن «الاشتراكية الديمقراطية العربية»، وإن استطاعت أن تحدد الهوية العامة لمضمون القومية العربية

التقدمي، إلا أنها لم تصل إلى حدّ بلورة هذا المضمون بصورة نهائية وتعيين مؤسساته وتطبيقاته[٦٨]، وإن كل ما فعله هذا الفكر، في هذه المرحلة، هو تحديد القيم والمبادىء الفكرية والأخلاقية التي تؤسس لإيمانه بالاشتراكية، وإصدار أحكام القيمة السلبية على الواقع العربي القائم بتناقضاته... وما لم يمتلكه هذا الفكر حتى الآن هو التحليل العلمي الذي يساعده على القيام بعملية تشريح لبنية المجتمع وتركيبه وعلاقاته ومؤسساته[٦٩]، وبالتالي فإن ما تم حتى الآن من محاولات فكرية تصحّ عليها تسمية الأدب الاشتراكي، وليس الفكر، أو أنها فكر مستعار يفتقد صفة الانتماء إلى القرن العشرين والبيئة العربية[٧٠].

ثم يقدم محسن إبراهيم تصوره لمفهوم الاشتراكية، فيقترح أنها «نهج في التحليل وفهم الظواهر الاقتصادية والاجتماعية والسياسية»، لذلك «هي أداة التعبير الثوري»، الأمر الذي يعني ضرورة أن يتوفر لها «المنهج الفكري الاشتراكي المتبلور» و«المعرفة العلمية بوقائع المجتمع العربي»، وبالتالي ترتبط عملية البناء الاشتراكي بحركة القومية العربية، وبالنضال القومي العربي[٧١]. والثورة الاشتراكية «انقلاب يتناول المؤسسات والقوى الاقتصادية والاجتماعية... يستهدف تغيير بنية المجتمع الممتدة إلى ما لا نهاية»[٧٢].

ويحدّد محسن إبراهيم القوى الثورية التي تستطيع الاضطلاع بمهمة البناء الاشتراكي بأنها «الشعب»، والشعب بمفهومه يتمثل بمجموع القطاعات الجماهيرية التي تضم أصحاب المصلحة في الاشتراكية والذين لا يمارسون في المجتمع عملاً يقوم على استغلال الآخرين، وهم العمال والفلاحون والحرفيون، وأصحاب الأعمال الذين لا يمارسون استغلال جهد الآخرين، وذوو الدخل المتوسط والمثقفون التقدميون المؤمنون بفكرة الاشتراكية[٧٣]. وفي هذا التعريف للشعب وقواه الدافعة إلى العمل الاشتراكي يلتقي مع تحديد الميثاق الذي يعتبر الشعب هو أداة الثورة وقوتها المحركة. ويفصّل الشعب بالعمال والفلاحين وذوي الدخل المتوسط، وإلى آخر القائمة، لكنه يضيف إليها الجنود، ولا يُفهم في هذا السياق لماذا استبعد محسن إبراهيم الجنود من فئة قوى الشعب العامل، وهو لا يعتبر الشعب قوة مطلقة، تأخذ على عاتقها مهمة البناء الاشتراكي، بل يشترط لها توفر المصلحة ويضيف إليها الوعي، فالشعب قد يكون صاحب المصلحة الحقيقية في الاشتراكية، لكنه قد يتصرف باتجاه مغاير لها إذا استطاع «الإقطاع» أو «الرأسمال» استقطابه وإقناعه بمفاهيم الرجعية. لذلك لا بد من «الوعي»، ويحدده بـ «وعي نظام الاستغلال وزيف المؤسسات والأفكار والقيم التي تمثل الصيغ الفكرية

والأخلاقية التي تحمي نظام الاستغلال وتخفيه»[٧٤].

وتأكيداً لدور الوعي، يقول محسن إبراهيم إن الاشتراكية ليست مجموعة قوانين وإجراءات ومؤسسات ونظم، بل هي «طريقة في التفكير والتصرف والسلوك... وقياسها مرتبط بحدوث تحول جوهري في العقلية السائدة على مستوى الجماهير والأفراد ليصبح الكل قادراً على التصرف بوحي من الدوافع الأخلاقية التي تطرحها الاشتراكية»[٧٥]. لذلك كله، فإن الوعي المطلوب هو «الوعي المرتبط بالعمل بالثوري»، فهو وحده القادر على تحويل الجماهير إلى قوة تهدم مفاهيم وأنظمة ومؤسسات الاستغلال، ومن ثم تبني المجتمع الاشتراكي[٧٦].

٣ ـ الديمقراطية

في إطار توضيح محسن إبراهيم لمفهومي «الاشتراكية» و«الديمقراطية»، يؤكد أن الاشتراكية لم تأت لتستعيض من مفاهيم الحريات السياسية والمدنية والشخصية التي تدّعيها البرجوازية الليبرالية، كما تدّعي احتكارها بفكرة المساواة الاقتصادية، لكنها وكمذهب إنساني، جاءت لتصحح المفهوم البرجوازي لفكرة الحرية بإضافة فكرة المساواة الاقتصادية، كحق طبيعي وكصيغة تصحيحية للمؤسسات الديمقراطية، وبالتالي الحيلولة دون تزييف قضية الحرية[٧٧]. فالحرية في الاشتراكية

الديمقراطية هي مزيد من الحرية يمارسها العامل والفلاح، بتحرير إرادته من القوى المادية المتحكمة بها[٧٨]. وهكذا فإن الانتقال إلى الاشتراكية لا يمكن أن يتم إلا باقتران الثورة الاجتماعية بالديمقراطية التي تعني، من وجهة نظر محسن إبراهيم، «المناخ الذي يسمح لأشكال التعبير الشعبي بأخذ مجراها لإقامة المجتمع الاشتراكي»[٧٩]. وحتى تتمكن الجماهير من الارتقاء إلى هذا المستوى لا بد لها من امتلاك الوعي التقدمي الاشتراكي، والتنظيم الشعبي العقائدي، والتكتل النقابي[٨٠].

ويؤكد أن من أهم معضلات الثورة الاشتراكية إيجاد الصيغة الديمقراطية معها، والتي تساعد المجتمع على استمرار مسيرته نحو التقدم والمحافظة عليها وحمايتها في آن[٨١]. وفي هذا الإطار، ينتقد محسن إبراهيم المؤسسات الديمقراطية السابقة قائلاً إنها أدت إلى تضييق قاعدة الديمقراطية، وقللت الفرصة أمام المبادرات الشعبية[٨٢]، ويقارن بين الديمقراطية التقليدية، والديمقراطية الاشتراكية، حيث تتيح الأولى لأعداء الشعب من القوى الرجعية في مجتمع لم تتغير بعد تركيبته الاقتصادية، فرصة القضاء على الاتجاه الثوري، باسم الديمقراطية، ليطرح في الخلاصة فكرة «العزل وحجب الحرية» عن هذه القوى، منتقداً «بعض الاشتراكيين» الذين يتخذون موقفاً ليبرالياً غربياً

يتناقض بشكل واضح مع التفكير الاشتراكي الصحيح، فضلاً عن تناقضه مع الوقائع الموضوعية(٨٣).

ويقترح أن قيام الاشتراكية وحمايتها يفترضان منع أعدائها ـ الرجعية ـ من ممارستها، وإذا كان هذا الحجب يمثل «الوجه السلبي» للاشتراكية الديمقراطية، فإن وجهها الإيجابي يتمثل في توفير الحرية الكاملة للقوى الشعبية صاحبة المصلحة في الاشتراكية(٨٤). ويحدد معنى الحرية الكاملة التي لا وجود فيها للمزالق التي تحول النظام الاشتراكي عن غاياته، وذلك من خلال سيطرة البيروقراطية، ونموذج رأسمالية الدولة، الذي لا يمكن تلافيه إلا من خلال تطبيق الديمقراطية الاقتصادية ـ الوجه الآخر للديمقراطية الاشتراكية ـ الكفيلة بنقل المجتمع من مرحلة رأسمالية الدولة إلى الاشتراكية المجتمعية، حيث يملك المجتمع كله وسائل الإنتاج والسلطة في آن واحد(٨٥)، كل ذلك من خلال توفير حرية الفكر التي تكفل حق المعارضة والنقد، وتوفير مؤسسات التمثيل الشعبي والتنظيمات الشعبية، ومنها التنظيمات العقائدية الحزبية(٨٦). ويوضح مفهومه للتنظيم العقائدي الحزبي، بأنه الذي يتحدد بمضامينه وليس بتسمياته، حيث يجب أن تتوفر له عناصر أساسية ثلاثة: **أولها**، طليعة شعبية قادرة على عملية البناء التنظيمي اليومي، **وثانياً**، وضوح رؤيا لطبيعة التنظيم وأهدافه، **وثالثاً**، مناخ الحرية الكفيل بتوفير

فرص المبادرة لهذه الطبيعة[٨٧].

ويضيف أن التجربة الحزبية التي يطالب بها ضرورية لأجل تحويل الجماهير إلى قوة شعبية منظمة متمكنة من ممارسة حريتها والدفاع عنها، ولتوفير مصدرٍ لصياغة الأهداف الاشتراكية المتطورة المرتبطة بالواقع الاجتماعي، بحيث لا تبقى هذه المهمة ملقاة على عاتق «القيادة الاستثنائية». وفي النهاية، فإن التجربة الحزبية هي التي تقوم في «الإطار الاشتراكي الثوري» الذي لا يتسع لـ «القوى المناهضة للثورة»، أو القوى اللاقومية التي لم تستطع الارتباط بواقعها الوطني... والحياة الحزبية السليمة في مناخ الحرية المطلوب هي عامل بناء، وليس عامل تفريق في المشاحنات الفئوية. ولا تتناقض مع مؤسسات التمثيل الشعبي المطروحة[٨٨].

ويلاحظ أن محسن إبراهيم في هذا السياق يقترب كثيراً من مفاهيم ماركسية ـ لينينية عندما يتحدث عن التحول الممكن بعد رأسمالية الدولة إلى الاشتراكية المجتمعية، وفي المصطلح الماركسي مرحلة الشيوعية حيث ملكية وسائل الإنتاج والسلطة لكل الشعب.

كما أنه يكرر مفهوم النخبة الذي سبق طرحه في أكثر من موضع في الخطاب القومي والناصري. لكن هذه المرة في

سياق الطبيعة القائدة للحزب الثوري المنشود.

كما يتضح كذلك انتقاده القيادة المصرية الاستثنائية التي أبقت مهمة التحول الثوري ضمن مهماتها لتحول دون نقل هذه المهمة إلى التنظيم الثوري. هذا النقد الذي سيتضح بشكل أكبر في صفحات أخرى من كتابه.

ثالثاً: الثورة الاشتراكية والفكر

يقدم محسن إبراهيم مفهومه للثورة قائلاً إنها عمل إيجابي. والرفض أو الرغبة في التغيير ليس إلا مجرد البداية، فالثورة «عمل إيجابي يستهدف إحلال مثالية جديدة مكان مثالية الواقع الراهن»[(٨٩)]، لذلك يقرر أن الثورة بحاجة إلى مجموعة من العوامل لضمان نجاحها، ومن هذه العوامل فكر عقائدي مبني على المعرفة العلمية... لا يكتفي لنفسه، بالمثل والغايات والقيم المطلقة، بل يترجم هذه المثل والغايات ليرسم صورة المؤسسات المطلوبة في المجتمع المنشود، وصورة التوازن بينها، ويحدد هوية المجتمع الأفضل[(٩٠)].

ويعطي محسن إبراهيم الفكر أهمية قصوى، فيحلل أزمة فكر الثورة العربية الحديثة، بالقول إن معظم محاولات التحليل الفكري الاشتراكي الديمقراطي تمثلت في نوعين من الفكر:

«الأدب» الذي نسميه بالفكر تجاوزاً، ثم «الفكر المستعار»، ثم هناك النوع الثالث من الفكر، الذي يمثل الفكر الاشتراكي الديمقراطي البعيد عن ضباب المثالية «العميق الصلة بالواقع»، إلا أنه «ما زال يتلمس طريقه بصعوبة»[٩١]. ويمضي فيحلل طبيعة الأزمة الفكرية، فيشير إلى قصور حركة الفكر عن اللقاء بالحركة الثورية التلقائية، فلم يقم بدوره المنشود في بناء النهضة، بالإضافة إلى عدم لقاء حركة الفكر بحركة التنظيم، الأمر الكفيل ـ لو تحقق ـ بحل مشكلات الثورة والارتقاء بها إلى مرحلة أعلى[٩٢].

وفي هذا السياق، يطرح محسن إبراهيم مجموعة مقولات جديدة تماماً على الخطاب القومي الحركي أو الناصري، فيؤكد أن «النظرية الثورية هي نتيجة مرافقة الفكر لحركة التطور الواقعي»، والنظرية الثورية، تكون ثورية بقدر ما تمثل امتزاج الفكر بالواقع[٩٣]، ومقولة النقد والنقد الذاتي، ويشدد على الدور الإيجابي لهذه المقولات[٩٤]. ويكرر أطروحات الفكر القومي السابقة حول النخبة، لكنه يسميها الطليعة والقيادة الاستثنائية التي غالباً ما يقصد بها ـ أي القيادة الاستثنائية، قيادة الثورة المصرية ـ والموقف المعارض للحركة الشيوعية المحلية التي يضعها مع الرجعية في مستوى واحد[٩٥]. ويشير إشارة خفية إلى ملامح الصراع الطبقي في المجتمع قاصراً إياه

على عداء الرجعية التي تمثل تحالف الإقطاع والرأسمال لبقية الفئات الشعبية[٩٦]. ويفرد مساحة واسعة لتحليل حركة الثورة المصرية منذ انطلاقها حتى الانفصال سنة ١٩٦١، وذلك من موقع مؤيد ناقد، لا ينكر إيجابياتها، لكنه يشير إلى سلبياتها. . . ومن أهم هذه السلبيات غياب النظرية الثورية والتنظيم الشعبي المستقل عن الحكم القادر على تحويل الثورة من فعل قيادة استثنائية، إلى سيرورة اجتماعية واسعة تقوم بها الجماهير المنظمة ـ كل ذلك في ظل ضبابية لمفهوم الديمقراطية الذي أدى إلى بيروقراطية التجارب التنظيمية وغياب الحياة الحزبية السليمة[٩٧].

١ ـ نظرية العمل الثوري

في كتابه **مناقشات حول نظرية العمل العربي الثوري** يطور محسن إبراهيم الأطروحات الجديدة على الخطاب القومي الحركي، فيعيد تأكيد أهمية الفكر والنظرية، فالنظرية بالنسبة إليه تستمد منهجيتها من الفكر ومادتها من الواقع، وهي الصلة ما بين الفكر والواقع، فهي منهج وتحليل واستنتاج[٩٨].

ونقطة انطلاق نظرية العمل الثوري العربي هي «الإيمان بالشعب قوة للثورة وقاعدة لصنع النهضة، وطاقة لاكساب حركة النضال العربي معانيها الأصيلة»[٩٩]. ويتابع محدداً جملة

من الأفكار التي تشكل أساساً لـ «فلسفة الإيمان بالشعب» كما يسميها، فيؤكد أن جماهير الشعب هي مصدر حماية الإنجازات الثورية وضمانة انتصارات الثورة، وأن التوجه للشعب ليس «أسلوباً» تلتزم به الثورة، بل هو «هدف» يشكل روح النهضة العربية وقاعدتها الفكرية الأولى. والإيمان بالشعب لا يكتسب مضمونه إلا بتكريس فكرة العمل الشعبي العقائدي المنظم كصيغة وحيدة لدفع الجماهير كي تقوم بدورها التاريخي في نطاق الثورة العربية المعاصرة[١٠٠].

وحتى تتكرس فكرة الإيمان بالشعب من خلال تكريس فكرة العمل الشعبي يؤكد محسن إبراهيم قواعد عدة ينبغي الانتباه إليها، منها ضرورة عدم الإيمان بكفاية التعبئة العاطفية للجماهير، وأنها صاحبة المصلحة الأصلية بالثورة، بل ينبغي ربط كل ذلك بواقع طول المعركة وضرورة تسليح الجماهير بالوعي والتنظيم، وهما لا يتحققان، إلا من خلال حركة عقائدية منظمة... فالحزبية العقائدية المنظمة هي المؤسسة الوحيدة القادرة على إعطاء فكرة العمل الشعبي المنظم كل امتداداتها ومعانيها[١٠١].

وكي يربط محسن إبراهيم أطروحته حول نظرية العمل الثوري العربي، يعمد، وعلى امتداد مساحة واسعة من صفحات

الكتاب، إلى مناقشة تجارب العمل الثوري العربي في المشرق والمغرب. ويركز في مناقشاته على آليات هذا العمل؛ فيناقش أطروحة الحزب الواحد، والتعددية التنظيمية ودور القطاع العسكري والعمل الحزبي العقائدي وفكرة الانقلاب، فيشير إلى إيجابياتها وسلبياتها، مؤكداً أن واقع العمل الثوري العربي في تلك المرحلة هو واقع التعددية التنظيمية الذي لا ينبغي تجاوزه والقفز عليه بحلول مصطنعة، منتقداً ضمناً تجارب الحركة الناصرية والتجربة المشرقية الممثلة بالتجربة السورية، ليخلص إلى نتيجة مفادها وجود مفارقة واضحة بين الصيغة السليمة للعمل الثوري الناجح كما يراها في أطروحته حول العمل الثوري القومي العربي، وبين هذا العمل في واقعه الموضوعي(١٠٢).

٢ ـ الحركة الشعبية أداة العمل الثوري

وفي سياق مناقشته مستقبل العمل العربي الثوري، وعلى صعيد أداته الثورية، ينطلق محسن إبراهيم من منطلقين أساسيين: **أولهما** أن النظرية لا تنطلق من ملاحظة ظاهرة التعدد في تجربة التنظيم الشعبي كأساس موضوعي قائم... إنما هي نظرية تحلق في الفراغ ولن تستطيع استيعاب الخط الثوري في حركته الواقعية. **وثانيهما** أن التعددية في تجربة التنظيم الشعبي تشكل المدخل التاريخي الموضوعي لحركة النضال

العربي، وأن «نظرية الأداة التنظيمية» يجب أن تُبنى في هذه الدورة من التاريخ على أساس هذا التعدد، كي تتمكن من معطيات الثورة والتلاؤم مع متطلباتها[١٠٣].

وبذلك تكون أداة العمل الثوري القومي العربي «حركة شعبية واسعة» تضم التنظيمات والمؤسسات الحزبية العقائدية والمنظمات الشعبية كافة في إطار الخط الاشتراكي، وتعمل من خلال لقاءاتها المستمرة على بلورة الأداة التنظيمية للنضال العربي على أفضل الأسس وأكثرها رسوخاً[١٠٤].

وفي هذا الإطار، يطرح محسن إبراهيم مفهوم «الديمقراطية الاشتراكية» الذي يربطه بالأداة الثورية التي عبّر عنها بالحركة الشعبية الواسعة المتروكة لاحتمالات تطورها المستقبلي على ضوء الواقع الموضوعي وما يفرضه من حاجات التغيير الثوري[١٠٥]، إلا أنه لا يعمق هذا المفهوم، بل ينتقل إلى مناقشة مفهوم الديمقراطية في إطار الحكم القومي الاشتراكي، فينتقل من الحالة الشعبية الثورية إلى الدولة، فيؤكد أن الصيغة الديمقراطية لأي حكم قومي اشتراكي يريد الاضطلاع بمسؤولياته التاريخية يجب أن تستهدف مجموعة حاجات أساسية منها: ضرورة تركيز الثورة العربية على قواعد من التنظيم الشعبي المتماسك، وتوفير المناخ الملائم لنمو تجربة التنظيم الشعبي القائمة، كي تتولد من خلال عملية النمو هذه الأداة

التنظيمية الشعبية المعاصرة، وضرورة استيعاب الواقع الموضوعي للعمل الثوري القائم وسمته الرئيسية التعددية التنظيمية، وهذا معناه «إن تجربة الحزب الواحد لن تستوعب بعمق واقع العمل الثوري في هذه الدورة من التاريخ»(١٠٦).

٣ ـ الديمقراطية

يخلص محسن إبراهيم إلى تقديم أسس الديمقراطية الواجبة التطبيق في مجتمع الوحدة الاشتراكية النواة، فهي الانطلاق من فكرة الإيمان بالشعب وجدارة الجماهير وقدرتها على وضع ثورتها، وقيادة نفسها، والاضطلاع بمسؤوليات التغيير الثوري الحاسم، واعتبارها ـ أي الجماهير ـ مصدر القيادة ومنبعها ومنطلق سيادة الحكم، ثم تأكيد هذا الإيمان من خلال سلوك ديمقراطي يشيع في المجتمع مناخاً عاماً يشجع المبادرة الشعبية وتمتد من خلاله وتتسع لتصل إلى مداها. ويرتبط هذا السلوك بسلسلة من المؤسسات والإجراءات التي تنقل القضية إلى التطبيق الواقعي، وإفساح المجال أمام مؤسسات التنظيم الشعبي القائمة كي تقوم بدورها في حمل رسالة التوعية والتنظيم، وأخيراً استيعاب واقع تعدد التنظيمات والتجارب، وقبول تعدد الاجتهادات الفكرية والتنظيمية في إطار الاتجاه الاشتراكي العام(١٠٧).

ويلاحظ من القراءة الدقيقة لأطروحة محسن إبراهيم حول نظرية العمل الثوري العربي، أن هاجسه الرئيسي هو قضية الديمقراطية، فمنطلقها الإيمان بالشعب، وأداتها حركة شعبية واسعة تضم مؤسسات وتنظيمات العمل الشعبي والعقائدي الحزبي كافة، وناظمها قبول الآخر المختلف فكرياً وتنظيمياً، لكن ذلك في إطار الاتجاه الاشتراكي القومي الواحد فقط. وبذلك لا يتسع مفهوم الديمقراطية عند محسن إبراهيم لقبول الآخر المختلف كلياً ومحاورته، وإن صمت عن هذه الأطروحة ولم يناقشها. . وهو أيضاً لا يمضي بعيداً في مسألة الأداة الثورية ليرفض كلياً أطروحة الحزب الواحد كصيغة لاديمقراطية تنفي وجود الآخر، بل يترك أمر الأداة الثورية للزمن وما قد يحمله من تطور حاجات الواقع الثوري ومتطلباته.

وفي سياق استعراضه الأداة الثورية، يتحدث بصورة مبالغة في مثاليتها عن أهمية لقاء المنظمات الشعبية والحزبية العقائدية كافة في الإطار الاشتراكي القومي، وهذا اللقاء ليس ضرورة تفرضها متطلبات الواقع الثوري، بل هو «قدر» هذه المنظمات والمؤسسات(١٠٨).

وأخيراً نجده على امتداد مساحة خطابه يربط الفكرة بالواقع والنظرية بالممارسة، إلا أنه يعود فيلغي العلاقة ما بين

الفكرة والواقع في إطار العلاقة بين النظرية والممارسة كنتيجة، فيؤكد أن «فشل التجربة لا يقرر مصير الفكرة»(١٠٩).

وتبقى الملاحظة الأخيرة أن أهمية أطروحات محسن إبراهيم في هذا الكتاب هو في أنها وضعت «قضية الديمقراطية على بساط البحث وبقوة»، وهي القضية التي شكلت إحدى أوجه الأزمة داخل صفوف حركة القوميين العرب وداخل الحركة الناصرية من جهة، وبين حركة القوميين العرب والناصرية من جهة أخرى.

لقد زرعت أفكار محسن إبراهيم ومجموعته الراديكالية بذور الخلاف في التنظيم الصارم لحركة القوميين العرب، التي بدأت تشهد منذ مؤتمر ١٩٦١ خلافات، عادة ما تم حلها بواسطة المهادنة أو التأجيل حتى مؤتمر سنة ١٩٦٥ الذي شهد مبادرة محسن إبراهيم للانضمام إلى الحركة الناصرية على المستوى القومي، والتي تمكنت من استقطاب غالبية أعضاء المؤتمر، فباشرت بوضع برنامج جديد يهدف إلى إنشاء حركة عربية اشتراكية جديدة، تعتمد فكراً اشتراكياً واضحاً مستنداً إلى قوة جماهيرية مكونة من الطبقات المسحوقة اقتصادياً، لكن محسن إبراهيم ومجموعته لم يدركوا أن الناصرية خارج الجمهورية العربية المتحدة لم تمثل حزباً أو حركة.

وها هو عبد الحميد شرف يكتب عام ١٩٦٦ تحت عنوان «فكرنا القومي إلى أين»، فيقول إن الفكر العربي كما هو مطروح في المنطقة العربية، وبما يمثله من «خط سير عقلي» يجد تعبيراته في المواقف الفكرية والأهداف المرحلية والشعارات العامة والأدب والفن في حدود قضية النهضة، أو بما يمثله من انعكاسات لمحاولات الأمة الوحدوية، يقف على مفترق طرق، الأمر الذي يضع قادة الفكر القومي أمام مسؤولياتهم، فيتبنون المواقف الأساسية التي يجب أن تصاغ داخل إطار الفكرة القومية، ولتزيد جملة كل هذا الفكر بالإجابات الأساسية حول أسئلة المستقبل العربي. ويكرر عبد الحميد شرف الأطروحات التقليدية التي تبنّتها الحركة من حيث أهداف القومية العربية وروابطها ومضمونها، وموقفها من التراث الروحي والأخلاقي والحضاري، وأبعادها الإنسانية، وكل ما يمثل أساسيات الفكرة القومية، ويربط كل ذلك بـ «العمل الإصلاحي» داخل المجتمعات العربية لتحقيق العدالة والحرية والتقدم.

وفي هذا السياق، يطالب بإيضاح الفرق ما بين البعد الإنساني للحركة القومية وارتباطها بمضامينه العادلة، وبين محاولات ربطها بمذهب اقتصادي واجتماعي محدد، مؤكداً ضرورة بقاء رحابة الفكرة القومية وحرصها على معنى الحرية، ورفضها كل أنواع الالتزام الضيق بالعقائد المغلقة، محللاً طبيعة

الاحتكاك بين الفكرة القومية وفكرتي الفاشية والماركسية اللتين تخطاهما التاريخ، فيضعهما في مستوى واحد، الأمر الذي يقود إلى رفضهما معاً لكونهما تتناقضان مع المفهوم الأصيل لـ «الفكرة القومية العربية». ويؤكد أن هذا الاحتكاك سمح للماركسية بالتسرب إلى الفكرة القومية «وغزوها من الداخل»، الأمر الذي أدى إلى قيام مجموعات من أنصارها بـ «إعطائها مضموناً ماركسياً في كثير من تقاسيمه ومعالمه». ويمضي ليرفض أساسيات الماركسية ـ اللينينية التي تطالب بالثورة على خلفية الصراع الطبقي، ويعود إلى تأكيد مسلمات الفكر القومي كمكوّن للقومية «رابطة شعورية وسياسية تنبع من وجود واقعي للأمة العربية أساسه الوحدة الحضارية والثقافية واللغوية والتاريخية»... وأنها الإطار الفكري والشعوري الذي يحدد مجالات التفكير الحر للأفراد والجماعات داخل الوطن العربي حول «مختلف قضايا التنظيم الاقتصادي والاجتماعي والاجتهاد العقلي والأدبي والفني»، وبالتالي يجب أن يظل «الإطار الديمقراطي المجال الوحيد لإذابة الفوارق بين الطبقات «في إطار قومي إصلاحي، فيرفض فكرة الثورة والانقلاب الكامل على الواقع القائم وتحطيمه تحطيماً تاماً وبناء مجتمع جديد، له مواصفاته وشروطه على أنقاض القديم. ثم يؤكد مفهوم النخبة والبطل كأساس للرومانتيكية التي تعطي الفكرة القومية وهجها،

الذي يرتبط عنده «بالبعد الأخلاقي للفكرة القومية، التي تبرر رفض الأساليب الانتهازية والمكيافيلية واللاأخلاقية»، حيث يربط الفكر القومي بين شرف الغايات وشرف الوسائل، الأمر الذي ابتعدت عنه الفكرة القومية بتأثيرات ماركسية، فـ «تحول العمل القومي التوعوي إلى أسلوب الحملات الدعائية والصراع الكلامي الغوغائي، مما أدى إلى وجود مدرسة تتجاهل عقل المواطن العربي وذوقه، وحسه، واعتبار الفرد وسيلة لا غاية»[110].

ويمكن القول بعد هذا العرض لأبرز أفكار الناصرية وحركة القوميين العرب، إن الحركة تابعت في إطار هذه المرحلة استلهاماتها الفكرية من خارجها وإعادة إنتاجها في أدبياتها الخاصة.

فعلى صعيد المفاهيم القومية الشائعة، مثل الأمة، والقومية، وروابط القومية، والوعي القومي، والوحدة القومية... الخ. تابعت الحركة استلهامات الأعلام الثلاثة، وبالذات ساطع الحصري، الأمر الذي ركّز عليه الحكم دروزة وعبد الحميد شرف.

وبينما طورت الناصرية مفهومها حول القومية ما بين **فلسفة الثورة والميثاق**، إذ طرحت في **فلسفة الثورة** القومية «كرابطة شعورية تقوم على أساس التاريخ والأرض والمحن»،

تصبح في الميثاق عوامل الوحدة التي تمثل التاريخ والحضارة، بما فيها الأديان والأرض والقوة الاقتصادية، وهي تعريفات لا تبتعد في جوهرها كثيراً عن طرح الأعلام الثلاثة واستلهامات الحركة من هذا الطرح. ويُغيب الميثاق تدريجياً مفهومي الأمة والقومية ليحل محلهما مفاهيم الشعب والشعوب والأوطان والاشتراكية... الخ. لتأخذ هذه المفاهيم محتوى اجتماعياً اقتصادياً بالتدريج.

وفي سياق التأثر بالناصرية، ينتقد محسن إبراهيم المفاهيم القديمة، فيصفها بالمثالية، ويقترح الفكر الاشتراكي الديمقراطي كوسيلة لنقل مفاهيم القومية من مرحلة الإحساس إلى مرحلة الفكر العلمي المرتكز على منهجيات التحليل العلمي للواقع، فيضفي بعداً اقتصادياً اجتماعياً على مفاهيم القومية، وينقلها من المثالية إلى الواقعية.

وفي حين تعتمد الحركة، وحتى فترة متقدمة من المرحلة الناصرية، مفهوم الانقلاب وتستعمل كثيراً مصطلح المعركة، تطرح الناصرية مفهوم الثورة كعمل شعبي تقدمي لاطبقي، وتربطها بالاشتراكية والديمقراطية، حيث تعني الاشتراكية سيادة العدالة ومبدأ تكافؤ الفرص، والديمقراطية الحرية السياسية، وتربطهما معاً في الميثاق بأطروحة حتمية الحل الاشتراكي الذي

ترجم عملياً إلى سلسلة الإجراءات الاشتراكية المعروفة في الحياة الاقتصادية والاجتماعية، في حين اقتصر مفهوم الحرية على بناء سياسي في إطار مؤسسة الحكم. وذلك كله بعد أن رفضت في فلسفة الثورة مفهوم العنف واستعاضت منه بمفهوم الثورة الشعبية.

أما محسن إبراهيم، فيتجاوز طرح الناصرية قليلاً بتأكيده على مفهوم أكثر راديكالية للثورة، إذ تمثل عنده انقلاباً يتناول المؤسسات والقوى الاقتصادية والاجتماعية، ويستهدف تغيير بنية المجتمع وعلاقاته، ويرتبط بنظرية ثورية وحزب ثوري، فيلتقي محسن إبراهيم بالميثاق في تحديدهما القوى الثورية بإدراج كامل الفئات الاجتماعية من عمال وفلاحين ومثقفين وذوي دخول متوسطة، إلا أنه يستثني الجنود الذين ذكرهم الميثاق، ويستثني معه الإقطاع والرأسمال، وربما كان إغفال ذكر الجنود نتيجة لعدم إيمان محسن إبراهيم بمبدأ الانقلاب العسكري الذي غمز من جانبه بطرف خفي في أكثر من موقع، كما جرى تداول مفهوم رأسمالية غير مستغِلة في إطار التمييز بين رأسمالية مستغِلة وأخرى غير مستغِلة، ثم استبدال لمفهوم «برجوازية وطنية»، وهي رأسمالية وطنية غير مستغِلة تقف في صفوف قوى التحول الثوري.

وفي سياق نقده التجربة الناصرية، وإن عدّد إنجازاتها،

فإنه يؤكد في كل مرة عدم قدرة «القيادة الاستثنائية» ممثلة بالعسكر على نقل الانقلاب إلى حالة الثورة من دون نظرية ثورية وحزب ثوري، وهذا ما كانت تفتقده الحركة الناصرية، فيعمد إلى تقديم نظريته في العمل العربي الثوري التي ترتكز إلى فلسفة الإيمان بالشعب وعمادها الديمقراطية الاشتراكية، وأداتها حركة شعبية ثورية تقبل بالتعددية التنظيمية، والفكرية داخل الإطار الاشتراكي القومي.

ويشار أيضاً إلى تراجع مفهوم الثأر وعدم ذكره، أو ربطه بمفهوم التحرر من الاستعمار، واستعادة فلسطين في أدبيات الحركة الخاصة بالفرع الفلسطيني، والتأكيد على مفهوم الثورة الشعبية بدل العنف الفردي، وهذا ما فعلته الحركة الناصرية بدءاً من ظهور **فلسفة الثورة**، على الرغم من استمرار الحركة، وحتى ما بعد منتصف الخمسينيات، بممارسة أعمال كفاحية ذات طابع عسكري عنيف هنا وهناك من مناطق عملها في أقطار الوطن العربي، وتحديداً في الأردن ولبنان.

أما مفهوم الحرية، فقد اقتصر لدى الحركة على الحرية ببعدها السياسي، كما كان الأمر في مرحلتها السابقة، وارتبط المفهوم بالتحرر من الوجود الاستعماري الاستيطاني المباشر، ممثلاً باستمرار استعمار فلسطين الاستيطاني، واستمرار أجزاء

عربية أخرى. كذلك فعلت الناصرية، الأمر الذي لا يختلف معه محسن إبراهيم، إلا أنه أضفى على مفهوم الحرية بعداً اقتصادياً بتعبيره أنها تحرير إرادة العامل والفلاح من القوى المادية المستغلة له، كما ينتقد محسن إبراهيم البناء الديمقراطي الناصري واقتصاره على بناء مؤسسات مرتبطة بالحكم وتصدر بقرارات فوقية، الأمر الذي أدى إلى تغيب دور الجماهير في بناء ثورتها وحماية هذه الثورة، وبالتالي يؤكد أهمية حرية الفكر، وحرية العمل الحزبي السليم في إطار الاشتراكية الديمقراطية.

أما مفهوم «الوحدة»، فتستمر حركة القوميين العرب باعتماده على أساس الوحدة الاندماجية الكاملة، وترى فيه نموذجها الأمثل في الوحدة السورية ـ المصرية، فتقبل بالتالي مفهوم «الدولة النواة» الناصري ويصبح لديها مفهوم «الثورة النواة»، الأمر الذي يُغيب عنها، وعلى الصعيد السياسي قبول تجارب وحدوية خارج نطاق هذه الوحدة، عكس بداياتها الأولى، الأمر الذي جعلها تؤيد وبتأثير من علي ناصر الدين التجارب الوحدوية كافة بغضّ النظر عن مضمونها التحرري، مع أن الناصرية تحولت وبعد انهيار الوحدة السورية المصرية، من مفهوم الوحدة الاندماجية إلى مفهوم وحدة الهدف، ووحدة الصف، من خلال مرحلية العمل الوحدوي واعتبار أي نظام يمثل مصالح شعبه هو مشروع وحدوي.

وفي مفهوم «النخبة»، تستمر الحركة بطرح المفهوم كما هو دون تعديل عليه، مستلهمة إياه من أفكار قسطنطين زريق وعلي ناصر الدين، لكن محسن إبراهيم يضيف إليه بعداً ثورياً بتركيزه على الدور الطليعي للنخبة في إطار الحزب الطليعي الثوري، حيث الدور الطليعي للقيادة الفكرية والسياسية في هذا الحزب. أما الناصرية فقد حولت المفهوم إلى مفهوم «البطل الفرد» من خلال شخصية عبد الناصر نفسه وقيادته، ومع أنه يؤكد على المفهوم ببعده الجمعي في **فلسفة الثورة** حيث تقوم الأمة بدور البطل، إلا أن التجربة الناصرية بحد ذاتها، والتي حاولت بناء ثورة اشتراكية من دون اشتراكيين، حوّلت المفهوم إلى دور البطل الفرد الذي اختزل دور الجماهير وطليعتها الثورية وجعل منها ممثلة بعبد الناصر نفسه نوعاً من القيادة الكارزمية.

وعلى الرغم من الطرح الواضح لمفهوم الاشتراكية الذي قدمته الناصرية في **الميثاق** بعد تبلور سلسلة الإجراءات الاشتراكية، لاشتراكية قومية أو اشتراكية عربية، مستلهمة أفكارها وآلياتها من الدين الإسلامي والماركسية ـ اللينينية، إلا أن حركة القوميين العرب، على المستوى الفكري، لم تُعن كثيراً بتوضيح هذا المفهوم، وهي تعيد إنتاجه في أدبياتها، فبقي عائماً مرتبطاً بمفهوم العدالة الاجتماعية لدى الحكم دروزة، وبتعبيره «طريق التصنيع والبناء الاقتصادي الاجتماعي»، أو مستلهماً

باختصار كما جاء في الخطاب الناصري لدى محسن إبراهيم الذي يركّز على دور المفكر والمنهج الفكري القائم على التحليل العلمي للواقع الاجتماعي، فالاشتراكية بتعبيره منهج تفكير. وينتقد الفهم الناصري الذي قصر في التعبير عن الوجه الإيجابي للاشتراكية الديمقراطية، وذلك بعدم اعتمادها على نظرية ثورية للتغير الاجتماعي، وكذلك بعدم اعتمادها على الحزب الثوري الذي تمكن من خلالها النظرية والحزب الثوريين الاستمرار بالثورة الشعبية والبناء الاشتراكي وحماية منجزاتهما، مؤكداً ما جاءت به الناصرية من طروحات حول قوى الشعب الثورية وغيرها من الطروحات، بالإضافة إلى إجراءاتها العملية، مطالباً بإكمال هذه الإجراءات باعتماد الحرية الاجتماعية ببعدها الاقتصادي، وتأسيس المنظمة الحزبية الثورية المفعلة لدور الجماهير مصدر الفكر الثوري وحامية الثورة.

ويضاف إلى كل ذلك الموقف المتخذ من أطروحات الماركسية ـ اللينينية والحركة الشيوعية المحلية، فقد سبقت الإشارة إلى موقف حركة القوميين العرب المعادي كلياً للحركة الشيوعية المحلية التي وضعت دائماً في صف الرجعية والفاشية، ونزعت عنها كل روح نضالية أو موقف تحرري (الحكم دروزة، محسن إبراهيم، عبد الحميد شرف)، ومع ذلك يتطور موقف الحركة من الماركسية ـ اللينينية بعد نقدها من

خلال استلهام ساطع الحصري في مؤلفات الحكم دروزة إلى موقف أكثر ليونة. إنها لا تعادي الحركة الشيوعية العالمية ولا الكتلة الاشتراكية، وتقبل إجراءات الناصرية الاشتراكية، وتفعل كما فعل عبد الناصر بقبول الكثير من مبادىء الماركسية ـ اللينينية، باستثناء اعتماد مبدأ صراع الطبقات كأداة للتغير الثوري العنيف، وطرح مقولة الانتقال السلمي إلى الاشتراكية. ومع ذلك يتقدم محسن إبراهيم هذه الطروحات، فيصمت عن مقولة الصراع الطبقي، لكنه ينتقد التحول السلمي إلى الاشتراكية وغياب النظرية الثورية والحزب الثوري مقترباً أكثر من أطروحات الماركسية ـ اللينينية على هذا الصعيد.

أما الموقف من الدين، فيكرر في هذه المرحلة ـ كما طرح في المرحلة السابقة ـ وكما أكدت عليه الناصرية كمصدر من مصادر الاشتراكية العربية، لكن محسن إبراهيم، لا يتطرق إلى معالجة الموقف من الأديان، ويتقدم أكثر في انتقاد مثالية المفاهيم القومية، مما يدفع إلى الاعتقاد بعدم قناعته بعملية التوفيق بين الأطروحات المستلهمة من الدين والماركسية ـ اللينينية، الأمر الذي سيتبلور في مرحلة لاحقة عند التحول كلياً إلى تبنّي الماركسية ـ اللينينية.

على الصعيد السياسي، تستمر الحركة بطرح برنامج

المرحلتين، مرحلة الثورة السياسية ومرحلة الثورة الاجتماعية، لذلك تغفل كثيراً من مفاهيم الثورة الاجتماعية في الوقت الذي تغرق الناصرية في طرح هذه المفاهيم، وإن كانت على الصعيد العملي قد مارست مفهوم فصل المراحل، على الرغم من تأكيدها على وحدة الثورتين في **فلسفة الثورة**، الأمر الذي يبدو طبيعياً على صعيد الحركة الناصرية وحركة القوميين العرب. فمن جهة كانت الناصرية قد تخلصت من الاستعمار المباشر الذي تفرغت لمقارعته في المرحلة الأولى (حرب ١٩٥٦، إلغاء المعاهدة البريطانية، تحقيق الجلاء، تأميم قناة السويس، بناء السد العالي...). فتفرغت للثورة الاجتماعية الاقتصادية، وطرحت بقوة مفهوم البناء الاشتراكي. أما الحركة، فقد بقيت تعمل في إطار دور حركات التحرر الوطني وأولويتها الأولى الاستعمار والقوى المناهضة لها، فتفرغت للشعار السياسي، شعار الوحدة والحرية، خصوصاً كونها حركة ثورية بعيدة عن مواقع السلطة التي لا تتيح لها تنفيذ الشعار الثوري الاقتصادي الاجتماعي، والذي سيبقى خلال مرحلة العمل في إطار الطرح النظري.

لكن الحركة، ومن خلال محسن إبراهيم تنتقد مفهوم المرحلتين وتقبل بطرح الناصرية حتمية الحل الاشتراكي المطالب بإسقاط شعار الثورة السياسية ضد الاستعمار فقط، على الرغم

من بقاء شعار استعادة فلسطين قائماً، وعلى الرغم من الدعم العسكري والمادي الذي قدمته الناصرية لحركات التحرر العربية في الجزائر واليمن في إطار مفهوم تصدير الثورة، حيث ينتقد محسن إبراهيم، وفي مرحلة متقدمة، شعار المرحلتين. ويعتبر أن هذا الشعار هو خروج بالعمل النضالي من أفقه القومي. وعلى هذا الصعيد تقبل الحركة أيضاً مفهوم تصدير الثورة، وعلى أساسه قامت بحل فروعها في الأقطار العربية، واندمجت بالتيار الناصري في إطار فروع الاتحاد الاشتراكي العربي في الأقطار العربية.

الخلاصة

يمكن الخلوص إلى القول بأن حركة القوميين العرب بقيت في الإطار الفكري، كما كانت في بداياتها حركة متلقية فكرياً تعيد إنتاج ما سبق لها وأن تلقته من أطروحات فكرية خارجية في إطار سلسلة من العمليات التوفيقية بين الأنساق الفكرية المختلفة لأعلام الفكر القومي والماركسي. أما على الصعيد السياسي، فيمكن القول إن الحركة تبادلت التأثر والتأثير مع الحركة الناصرية. فمن جهة التأثير، يمكن الإشارة إلى برنامج المرحلتين السابق طرحه على قيام الثورة المصرية، والتي عملت الثورة المصرية على أساسه في مرحلتها الأولى،

على رغم طرحها وحدة المرحلتين في **فلسفة الثورة**.

إلا أن الموقف تغير في مرحلة تالية لتصبح الحركة هي المتأثرة بمواقف الناصرية سياسياً والعاملة في أفقها، بغض النظر عن المحتوى الفكري الاشتراكي الأكثر تقدماً عن أطروحات الحركة، فقاتلت في صفوفها في سوريا ولبنان والعراق وغيرها من الأقطار، واندغمت بها اندغاماً تنظيمياً كاملاً. إلا أن هذه المرحلة لم تدم طويلاً فانفصل فرع الحركة في اليمن بعد اصطدامه بالآليات البيروقراطية المصرية، وتجاوز محسن إبراهيم طرح الناصرية الفكري مقترباً أكثر من تخوم الماركسية، مطالباً بضرورة الالتزام بنظرية ثورية وبناء الحزب الاشتراكي الثوري، منتقداً نظرية الانتقال السلمي إلى الاشتراكية. وتستمر الحركة بتقليد وقبول براغماتية عبد الناصر باستمرارها برفض مقولات الصراع الطبقي ومواقف الماركسية ـ اللينينية المعلنة، وببقائها على عدائها للحركة الشيوعية المحلية، على رغم قبولها لمفاهيم عبد الناصر حول الحياد الإيجابي وإجراءاته الأكثر اقتراباً من المشروع الماركسي للبناء الاشتراكي، وقبولها عدم معاداة المعسكر الاشتراكي والحركة الشيوعية العالمية.

وباستمرار طرح برنامج المرحلتين ـ وعلى رغم انتقاد محسن إبراهيم له ـ تغرق الحركة في مثاليتها باستمرارها في

تغييب دور العوامل المادية في تحليل الواقع القومي، على الرغم من اعترافها بالصراع الطبقي لاحقاً الذي «لا يستطيع مهما اشتد هدم الواقع القومي».

ويمكن الانتهاء إلى القول بأن شخصية عبد الناصر وما مثلته من قيادة كارزمية أثرت في مجموع جماهير الوطن العربي.

هوامش الفصل الثالث

(١) انظر: جمال عبد الناصر: فلسفة الثورة والميثاق (بيروت: دار القلم؛ دار المعرفة، ١٩٧٠)، ص ١١٩ ـ ١٢٠، وفلسفة الثورة، اخترنا لك (القاهرة: دار المعارف، [١٩٥٤؟])، ص ٣٨.

(٢) عبد الناصر، فلسفة الثورة، ص ٤٣.

(٣) المصدر نفسه، ص ٧٠.

(٤) المصدر نفسه، ص ٨٣.

(٥) انظر: المصدر نفسه، ص ٨٣، ٧٦ ـ ٧٧، ٨٥، ٩٦ و٥١ ـ ٥٢.

(٦) عبد الناصر، فلسفة الثورة والميثاق، ص ٢٢٤.

(٧) المصدر نفسه، ص ٢٤٤.

(٨) انظر: طارق إسماعيل، اليسار العربي، ترجمه عن الإنكليزية محمود فلاحة (بيروت: دار النبراس، [١٩٧؟])، ص ١٣٦ و٢٢٥ ـ ٢٢٨.

(٩) انظر: المصدر نفسه، ص ١٣٦ ـ ١٣٧ و٢٢٨ ـ ٢٢٩.

(١٠) انظر: عبد الناصر، فلسفة الثورة والميثاق، ص ١٦١ ـ ١٦٢.

(١١) انظر: المصدر نفسه، ص ١٨٠ ـ ١٨٤.

(١٢) انظر: المصدر نفسه، ص ١٨٠ ـ ٢٠٠.

(١٣) المصدر نفسه، ص ١٨٣ ـ ١٨٤.

(١٤) انظر: المصدر نفسه، ص ١٧٤ ـ ١٧٥ و٢١١ ـ ٢١٢.

(١٥) انظر: المصدر نفسه، ص ١٣٦، ١٦٤ و١٧٥.

(١٦) انظر: المصدر نفسه، ص ١٦٢.

(١٧) انظر: المصدر نفسه، ص ١٦٢ ـ ١٧٥.

(١٨) المصدر نفسه، ص ١٧٢.

(١٩) انظر: المصدر نفسه، ص ٢٠٨ ـ ٢١٠.

(٢٠) انظر: المصدر نفسه، ص ١٧٥ ـ ١٧٧.

(٢١) انظر: المصدر نفسه، ص ١٧٦ ـ ١٧٧.

(٢٢) المصدر نفسه، ص ٢٠٩ ـ ٢١٠.

(٢٣) انظر: المصدر نفسه، ص ٢١٠.

(٢٤) انظر: سعد الدين إبراهيم، «الأصول الاجتماعية ـ الثقافية للقيادة القومية: نموذج جمال عبد الناصر،» في: سعد الدين إبراهيم [وآخرون]، **مصر والعروبة وثورة يوليو**، سلسلة كتب المستقبل العربي؛ ٣ (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٨٢)، ص ٢٢٧ ـ ٢٢٩.

(٢٥) انظر: عبد المغني سعيد وسمير أحمد، **الاشتراكية العربية**، نقله إلى العربية زهدي جار الله (بيروت: دار النهار، ١٩٧٣)، ص ٦٩ ـ ٧١.

(٢٦) انظر: مارلين نصر، «القومية والدين في فكر عبد الناصر،» في: إبراهيم [وآخرون]، **مصر والعروبة وثورة يوليو**، ص ٩٥.

(٢٧) انظر: المصدر نفسه، ص ٩٧ ـ ٩٨.

(٢٨) المصدر نفسه، ص ٩٣ ـ ١٠١.

(٢٩) انظر: المصدر نفسه، ص ٩٥.

(٣٠) انظر: طارق الهاشمي، «الفكر القومي العربي لجمال عبد الناصر،» ورقة قدّمت إلى: **تطور الفكر القومي العربي: بحوث ومناقشات الندوة الفكرية التي نظّمها مركز دراسات الوحدة العربية بالاشتراك مع المجمع العلمي العراقي، اتحاد المؤرخين العرب ومعهد البحوث والدراسات العربية** (بيروت: المركز، ١٩٨٦)، ص ٣١٣ و٣٢٣، وفهمية شرف الدين وحسن نور الدين، «الاشتراكية القومية،» في: معن زيادة، مشرف، **بحوث في الفكر القومي العربي**، دراسات الفكر العربي، ٢ مج في ٣ ج (بيروت: معهد الإنماء العربي، ١٩٨٣)، مج ١، ص ٢٦١ و٢٦٣.

(٣١) الحكم دروزة، **الشيوعية المحلية ومعركة العرب القومية** (بيروت: دار الفجر الجديد، ١٩٦١)، ص ١٩.

(٣٢) حركة القوميين العرب، **الوحدة ثورة ومسؤولية** ([د.م.]: منشورات

حركة القوميين العرب، ١٩٥٩)، ص ٤٢.

(٣٣) المصدر نفسه، ص ٥٢ ـ ٥٣.

(٣٤) دروزة، المصدر نفسه، ص ٢٢.

(٣٥) المصدر نفسه، ص ٢٢.

(٣٦) المصدر نفسه، ص ٤٨.

(٣٧) المصدر نفسه، ص ١٩.

(٣٨) المصدر نفسه، ص ٥١.

(٣٩) حركة القوميين العرب، المصدر نفسه، ص ١٢.

(٤٠) دروزة، المصدر نفسه، ص ٢٠ ـ ٢١.

(٤١) المصدر نفسه، ص ٦٠.

(٤٢) ساطع الحصري [أبو خلدون]، **الأعمال القومية لساطع الحصري**، سلسلة التراث القومي، ٣ أقسام (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٨٥)، القسم ٣، ص ٢٨٧٠ ـ ٢٨٨٦.

(٤٣) دروزة، المصدر نفسه، ص ٢٨ ـ ٤١.

(٤٤) المصدر نفسه، ص ٢١.

(٤٥) المصدر نفسه، ص ٤٧٣ ـ ٤٧٤.

(٤٦) المصدر نفسه، ص ٢٠١ و٤٧٣ ـ ٤٩٠.

(٤٧) المصدر نفسه، ص ٤٨١.

(٤٨) المصدر نفسه، ص ٤٨٢.

(٤٩) الهاشمي، «الفكر القومي العربي لجمال عبد الناصر،» ص ٣٠١ ـ ٣٢٢.

(٥٠) حركة القوميين العرب، **الوحدة ثورة ومسؤولية**، ص ٢٤.

(٥١) دروزة، **الشيوعية المحلية ومعركة العرب القومية**، ص ٨٩.

(٥٢) المصدر نفسه، ص ١٦٣.

(٥٣) حركة القوميين العرب، المصدر نفسه، ص ٤ ـ ٥ و٢٢.

(٥٤) المصدر نفسه، ص ٥١.

(٥٥) المصدر نفسه، ص ٧ ـ ٩ و٢٢ ـ ٢٩.

(٥٦) المصدر نفسه، ص ٤٩.
(٥٧) المصدر نفسه، ص ٨ ـ ١٠.
(٥٨) المصدر نفسه، ص ١٢ و٣٣.
(٥٩) المصدر نفسه، ٣٠ ـ ٤٠.
(٦٠) دروزة، المصدر نفسه، ص ٦٠.
(٦١) المصدر نفسه، ص ١٧.
(٦٢) المصدر نفسه، ص ٢٤.
(٦٣) باسل الكبيسي، **حركة القوميين العرب**، ط ٤ (بيروت: مؤسسة الأبحاث العربية، ١٩٨٥)، ص ١٠٧.
(٦٤) محسن إبراهيم، **في الديمقراطية والثورة والتنظيم الشعبي**، من دراسات مجلة الحرية؛ ١، ط ٢ (بيروت: دار الفجر الجديد، ١٩٦٢)، ص ٥٠ ـ ٥١.
(٦٥) المصدر نفسه، ص ٥١.
(٦٦) المصدر نفسه، ص ٥١ ـ ٥٢.
(٦٧) المصدر نفسه، ص ٥٣.
(٦٨) المصدر نفسه، ص ٥٤.
(٦٩) المصدر نفسه، ص ٥٥.
(٧٠) المصدر نفسه، ص ٦١.
(٧١) المصدر نفسه، ص ٥٩، ٦١ و٩٦.
(٧٢) المصدر نفسه، ص ٩٣.
(٧٣) المصدر نفسه، ص ١٠٢ ـ ١٠٣.
(٧٤) المصدر نفسه، ص ١٠٦.
(٧٥) المصدر نفسه، ص ١٠٦.
(٧٦) المصدر نفسه، ص ١٠٩.
(٧٧) المصدر نفسه، ص ١٥٢.
(٧٨) المصدر نفسه، ص ١٥٣.
(٧٩) المصدر نفسه، ص ١٩.

(٨٠) المصدر نفسه، ص ١٩.
(٨١) المصدر نفسه، ص ٧٦.
(٨٢) المصدر نفسه، ص ٧٩.
(٨٣) المصدر نفسه، ص ٨١ و١٤١.
(٨٤) المصدر نفسه، ص ١٤٧.
(٨٥) المصدر نفسه، ص ١٥٧.
(٨٦) المصدر نفسه، ص ١٧٧.
(٨٧) المصدر نفسه، ص ٢٠٣.
(٨٨) المصدر نفسه، ص ٢٤٠ ـ ٢٤١.
(٨٩) المصدر نفسه، ص ٤٢.
(٩٠) المصدر نفسه، ص ٤٤.
(٩١) المصدر نفسه، ص ٦٦.
(٩٢) المصدر نفسه، ص ٧٠ ـ ٧١.
(٩٣) المصدر نفسه، ص ٦٨ ـ ٦٩.
(٩٤) المصدر نفسه، ص ١٢ ـ ١٣.
(٩٥) المصدر نفسه، ص ٦٢ ـ ٦٣ و ٨٠.
(٩٦) المصدر نفسه، ص ١٣٧ و٢٠٥.
(٩٧) المصدر نفسه، ص ١٩٠ ـ ١٩١، ٢٠٦ و٢٢٣.
(٩٨) محسن إبراهيم، مناقشات حول نظرية العمل العربي الثوري (بيروت: دار الفجر الجديد، ١٩٦٣)، ص ١٠ ـ ١١.
(٩٩) المصدر نفسه، ص ١٥.
(١٠٠) المصدر نفسه، ص ١٥ ـ ٢١.
(١٠١) المصدر نفسه، ص ٢٢ ـ ٢٣.
(١٠٢) المصدر نفسه، ص ٦٧ ـ ١١٦.
(١٠٣) المصدر نفسه، ص ١١٩.
(١٠٤) المصدر نفسه، ص ١٢٤.

(١٠٥) المصدر نفسه، ص ١٢٤ ـ ١٢٦ .
(١٠٦) المصدر نفسه، ص ١٣٢ ـ ١٣٣ .
(١٠٧) المصدر نفسه، ص ١٣٤ ـ ١٣٥ .
(١٠٨) المصدر نفسه، ص ١٢٣ .
(١٠٩) المصدر نفسه، ص ٧١.
(١١٠) عبد الحميد شرف، «فكرنا القومي إلى أين؟» **مجلة أفكار** (عمان)، السنة ١، العدد ١ (١٩٦٦)، ص ٣ ـ ١٢.

الفصل الرابع

المرحلة الثالثة: الماركسية ـ اللينينية

تمهيد

تم في الفصلين السابقين تناول مرحلتين من مراحل التطور الفكري لحركة القوميين العرب هما: مرحلة القومية المثالية، ومرحلة القومية الاشتراكية (الاشتراكية العربية). ويتناول هذا الفصل المرحلة الفكرية الأخيرة التي اتسمت بتبنّي الماركسية ـ اللينينية، والتي شكلت النهاية التنظيمية للحركة فعلياً بتحولها من حركة قومية ذات تنظيم ممتد وقيادة مركزية، إلى حركة قطرية ذات تحالفات سياسية مع مثيلاتها العربيات.

إن تحليل هذه المرحلة يطرح مجموعة من النقاط المنهجية التي تجدر الإشارة إليها في البداية، بالنظر إلى أن سياق البحث في هذا الفصل يختلف عن الفصول السابقة، ومن هذه النقاط:

- في هذه المرحلة استلهمت الحركة الماركسية - اللينينية كنظرية ثورية من مصادرها واتجاهاتها المتعددة، فهناك استلهامات من أقطاب الماركسية الكلاسيكية ماركس، وانغلز، ولينين، وهناك استلهامات ستالينية وتروتسكية، واستلهامات من التجارب الصينية والكوبية والفييتنامية، كما صدرت عن أقطاب هذه الحركة الماركسية، ومنهم ماوتسي تونغ وكاسترو وغيفارا وجياب.

كذلك هناك استلهامات من أقطاب اليسار الجديد بصيغته الأوروبية والأمريكية اللاتينية، ومنظري العنف الثوري مثل فرانز فانون وريجيس دوبريه وجيرار شاليان وغيرهم...

ثم يأتي التأثير العربي لبعض مفكري اليسار الجديد ومنظماته في المنطقة العربية، مثل حزب العمال الشيوعي في مصر، ومنظمة العمل الشيوعي في لبنان، وغيرهما من المنظمات والأحزاب. يضاف إلى ذلك بعض المفكرين مثل صادق جلال العظم والعفيف الأخضر وغيرهما...

إن تناول هذه الاتجاهات كلها بالعرض والتحليل والمقارنة بأطروحات الحركة في بداية الفصل، كما تم في الفصول السابقة، يقتضي دراسة شاملة للماركسية - اللينينية كنظرية ثورية، كما فهمها أعلام هذه الاتجاهات السياسية والفكرية،

بالإضافة إلى عرض المادية الجدلية والمادية التاريخية، كما وردت لدى مفكريها الأساسيين ماركس وانغلز، والفهم اللينيني والستاليني، ثم الفهم السوفياتي الرسمي لهما ـ أي الماديتين الجدلية والتاريخية ـ كما ساد في المرحلة الأخيرة من عمر الاتحاد السوفياتي السابق ـ قبل انهيار الاتحاد السوفياتي ومنظومة الدول الاشتراكية ـ وليس هنا مجال مثل هذه الدراسة، بالإضافة إلى أن حركة القوميين العرب لم تقم في مثل هذه الدراسة باتجاهاتها المختلفة، بتشكيل نسق فكري يمثل فهمها الماركسي ونظريتها الثورية، على الرغم من حديثها المتكرر عن أهمية الفكر. وكل ما فعلته كان مجرد استلهامات من مقتبسات من هنا وهناك، لإيجاد أرضية ايديولوجية قادرة على تسويغ مواقفها السياسية. وتم ذلك بانتقائية شديدة انعكست في مجمل الأدبيات التي طرحتها الحركة في هذه المرحلة.

لذلك كله سيكتفى بالتركيز على أهم المفاهيم التي اقتبستها الحركة ومقارنتها مع المفاهيم الأصيلة من مصادرها المختلفة في سياق بحث المفاهيم التي طرحتها الحركة في هذه المرحلة...

ـ يتطلب تحليل هذه المرحلة، وعلى ضوء المتغيرات التنظيمية التي رافقتها الإجابة عن سؤال: ما هو التنظيم الذي

يمثل الاستمرار الماركسي لحركة القوميين العرب؟ وذلك لفرز هذا التنظيم وتحليل أطروحاته من بين مجموعة التنظيمات الكثيرة التي انبثقت عن الحركة.

إن ما يبرر طرح هذا السؤال ومحاولة الإجابة عنه، هو موقف هذه التنظيمات من تاريخها الذي تمثله الحركة... وكل هذه التنظيمات أعلنت تبنيها الماركسية ـ اللينينية، وادعت أسبقية تناول الأطروحات الخلافية التي تمّت الانشقاقات إثرها، الأمر الذي يحول دون دقة الفرز استناداً إلى معايير الأطروحات النظرية من واقع الوثائق، وهو ما يتطلب إيجاد معيار آخر اقترحتُ أنه يكمن في الإجابة عن هذا السؤال.

في معرض الإجابة تجدر الإشارة إلى تبلور ثلاثة اتجاهات برزت في سياق البحث في الوثائق المعلنة.

الاتجاه الأول: يعلن عن تصفية الحركة والقطيعة مع تاريخها وما يمثله من مواقف فكرية وايديولوجية وسياسية شكلاً ومضموناً، وإنشاء منظمات قطرية ماركسية ـ لينينية ترتكز على أسس فكرية وتنظيمية جديدة، وتقوم بينها علاقات تحالفية، ومن أبرز ممثلي هذا الاتجاه نايف حواتمة، ومحمد كشلي، ومحسن إبراهيم، وعنه انبثقت سلسلة منظمات أعلنت تبنيها الماركسية ـ اللينينية، من أبرزها الجبهة الديمقراطية لتحرير فلسطين (نايف حواتمة)، ومنظمة الاشتراكيين اللبنانيين (محسن إبراهيم)

وغيرهما، وذلك على خلفية فكرية تقول باستحالة تحول تنظيم برجوازي صغير إلى حزب ماركسي ـ لينيني.

الاتجاه الثاني: وجه نقداً شديداً إلى سياسة الالتحام بالناصرية، معلناً منذ وقت مبكر، استلهامه بعض أطروحات الماركسية ـ اللينينية، ومنها العنف الثوري الذي تبنى على خلفيته سياسة الكفاح المسلح التي ستقوده، من خلال النضال اليومي، إلى الاقتراب أكثر وأكثر من المفاهيم الماركسية ـ اللينينية، بعد توفير الظروف الذاتية والموضوعية الضرورية لقبولها، وهذا الاتجاه جمّد عضويته في الحركة منذ سنة ١٩٦٦ على ضوء موقف القيادة المركزية للحركة، وانتهج خطاً سياسياً ونضالياً وفكرياً مستقلاً، لكنه لم يقطع صلته بتاريخه الذي تمثله الحركة، وحافظ في ما بعد على علاقات وثيقة بالتنظيمين الكبيرين اللذين انبثقا عن الحركة، الجبهة الشعبية لتحرير فلسطين (جورج حبش)، والجبهة الديمقراطية لتحرير فلسطين (نايف حواتمة). ويمثل هذا الاتجاه، الجبهة القومية لتحرير الجنوب المحتل، ومن ثم الحزب الحاكم في جمهورية اليمن الديمقراطية الشعبية (عدن سابقاً). وبعد انتصار الجبهة واستلامها السلطة بعد الاستقلال وإنشائها نظاماً، اعتمد التحول التدريجي إلى الاشتراكية، كما سيتم توضيحه لاحقاً، ومن أبرز قادتها عبد الفتاح إسماعيل وسالم رُبَيّع علي.

وهذا الاتجاه أشار إلى عدم إدراك الحركة، كتنظيم برجوازي صغير، مدلولات المتغيرات الطبقية والايديولوجية وراء خيارات الجبهة القومية، وأكد استحالة تحول تنظيم برجوازي صغير إلى حزب للعمال والفلاحين، مع إمكانية تحول بعض الشرائح داخل هذا التنظيم إلى الماركسية ـ اللينينية من خلال النضال، إذ قالت الجبهة القومية إنها بدأت «تتعرف على الأيديولوجية العلمية من خلال حركة التحرر الوطني تدريجياً، ولم يكن مطلوباً منها أكثر من ذلك»[(١)].

الاتجاه الثالث: هو الاتجاه الذي أصر على استمرار الحركة، وعدم تصفيتها تنظيمياً، لكنه انتقد تجربتها الفكرية والسياسية بمنهجية ديالكتيكية، وبالتالي، اقترح تواصلها، وتحولها التدريجي إلى حزب ماركسي ـ لينيني. وبالفعل تمّ تأسيس حزب العمل الاشتراكي العربي سنة ١٩٧٠ كاستمرار للحركة، وأبرز فروعه الجبهة الشعبية لتحرير فلسطين، حيث احتفظ جورج حبش بمركز الأمانة العامة للحزب والأمانة العامة للجبهة، وحزب العمل في لبنان بقيادة هاشم علي محسن العراقي الأصل، وحزب الشعب الثوري في الأردن... إلخ. واستمر هذا الحزب حتى سنة ١٩٧٨، وتمّ حله جراء خلافات حادة بين الفرعين الأردني واللبناني مع القيادة على خلفية الأولوية لبرنامج التحرر الوطني الفلسطيني وإغفال القضايا

المحلية في القطرين المذكورين. وبعد الحلّ، عادت معظم الكوادر التي عملت في حزب العمل الاشتراكي العربي إلى الجبهة الشعبية لتحرير فلسطين، وأبرز أعلامه جورج حبش ووديع حداد، وكل ذلك تمَّ على خلفية القناعة بإمكانية تحول منظمة برجوازية إلى حزب ماركسي ـ لينيني[٢]. لذلك كله سيعتمد الاتجاهان الأخيران اللذان تمثلهما الجبهة القومية لتحرير جنوب اليمن وحزب العمل الاشتراكي العربي وفرعه الجبهة الشعبية لتحرير فلسطين. ونظراً إلى توقف حزب العمل الفعلي بعد فترة وجيزة من تأسيسه، فإن الوثائق التي ستعتمد للدراسة والتحليل هي الوثائق المتوفرة الصادرة في فترة الجدل الفكري الذي أدى في النهاية إلى التحول إلى الماركسية، وأكثرها زخماً الوثائق التي صدرت عن الفرقاء كافة في الفترة ما بين عام ١٩٦٧ حتى عام ١٩٧٠[٣].

ـ إن أبرز الموضوعات التي طرحتها وثائق هذه المرحلة الصادرة عن مختلف الفرقاء تركز بشكل أساسي على موضوعين رئيسيين:

١ ـ الموقف من الحركة الناصرية، وبالتالي الموقف من البرجوازية الصغيرة.

٢ ـ تحليل ونقد تاريخ حركة القوميين العرب السياسي والفكري والتنظيمي.

ومن خلال هذين الموضوعين، تمّ طرح المفاهيم المستلهمة من الخطاب السياسي الماركسي، بالإضافة إلى المفاهيم ذات الصلة بالمراحل السابقة، كالاشتراكية، والديمقراطية، والحرية، والصراع الطبقي، وقد تداولت أدبيات المرحلة مفاهيم جديدة مثل الثورة الوطنية، والثورة الديمقراطية، والثورة الوطنية الديمقراطية، والديمقراطية الثورية، وطريق البرجوازية الصغيرة، وطريق التطور الديمقراطي الشعبي، والثورة المضادة، والدولة، والدولة القديمة، وطريق التطور اللارأسمالي، والحزب الثوري، والاستعمار، والعنف الثوري، والكفاح المسلح، وحرب التحرير الشعبية، والحرب طويلة المدى، ومفاهيم تنظيمية جديدة على خطاب الحركة، مثل الديمقراطية المركزية، والاستراتيجية والتكتيك، والنقد والنقد الذاتي. . . الخ.

ونظراً إلى كثرة الاقتباسات والاستلهامات وتداخل مضامين ومدلولات الكثير من المفاهيم المطروحة، فقد تمّ تجميعها تحت عناوين رئيسية، وعلى أساس كثرة تداولها في أدبيات ووثائق الحركة والمنظمات المنبثقة عنها، وتقارب مضامينها ودلالاتها.

ـ سبقت الإشارة إلى أن معظم المنظمات التي انبثقت عن

الحركة لم تصرح بأنها أحزاب ماركسية ـ لينينية، فقد أعلن بيان تشكيل الجبهة الشعبية الديمقراطية لتحرير فلسطين (نايف حواتمة) أن الجبهة حركة تلتزم بخط اليسار الجديد، كذلك فعلت منظمة الاشتراكيين اللبنانيين (محسن إبراهيم)، لكن الجبهة الشعبية لتحرير فلسطين وحزب العمل الاشتراكي العربي أعلنا استلهام مبادىء الماركسية ـ اللينينية كـ«دليل ومرشد للعمل»، وهذا ما ينطبق على الجبهة القومية في جنوب اليمن التي لم تعلن انحيازها إلى الماركسية إلا في وقت متأخر جداً[٤]، الأمر الذي يعني ضرورة تطبيق المنهج الديالكتيكي وأهم مقولات المادية الديالكتيكية والمادية التاريخية في تحليلات الحركة وأطروحاتها الفكرية والسياسية. لكن هذا الأمر لم يتم إلا في حدود ضيقة جداً، إذ اتسمت هذه المرحلة بعنف الجدل السياسي، مما أدى إلى إنتاج خطاب ايديولوجي يدرج مفاهيم مستمدة من الخطاب الماركسي العام، من دون التعمق في الأبعاد الفلسفية والفكرية للمفاهيم المدرجة عادةً في الخطاب الماركسي، وهو ما يعني أن عملية التحليل ستنصب على مجموعة من الوثائق الصادرة عن الحركة والمنظمات المنبثقة عنها، والتي تمثل ايديولوجيا سياسية، وليس فكراً سياسياً ـ على الرغم من غنى الماركسية ـ اللينينية فلسفياً استناداً إلى مقولات المادية الديالكتيكية والمادية التاريخية والمنهج الديالتيكي وقوانينه ـ

حيث لم تتخلل هذه المرحلة أية جهود فكرية عميقة، مع أن الوثائق أكدت، وفي أكثر من موقع، أهمية الفكر كما سبقت الإشارة.

لذلك كله سيعمد هذا الفصل إلى عرض النقاط التالية:

١ ـ موضوعات الخامس من حزيران/ يونيو والموقف من البرجوازية الصغيرة.

٢ ـ نقد تاريخ حركة القوميين العرب.

٣ ـ أهم المفاهيم التي تم تداولها في هذه المرحلة.

أولاً: موضوعات الخامس من حزيران/ يونيو والموقف من البرجوازية الصغيرة

شكّلت هزيمة حزيران/ يونيو ١٩٦٧ الصدمة التي دفعت جميع القوى السياسية ومفكريها إلى مراجعة برنامج حركة التحرر الوطني ومن يحمله من قوى وأحزاب وتيارات. وفي ما يتعلق بحركة القوميين العرب ومع تفاعلات بذور الخلاف الذي ابتدأ في سنة ١٩٦٢ في صفوف الحركة، كانت المراجعة النقدية لأسباب ودوافع وعوامل هزيمة حزيران/ يونيو ١٩٦٧ الداخلية والخارجية من الموضوعات الحاسمة التي أدت إلى تحول الحركة

إلى الماركسية ـ اللينينية. فمن جهة تمت هذه المراجعة استناداً إلى مقولات الماركسية ـ اللينينية ومفاهيمها، ومن جهة أخرى أدت إلى طرح مفاهيم جديدة استناداً إلى النظرية الماركسية ـ اللينينية. وقد برز من خلال هذه المراجعة اتجاهان رئيسيان هما:

الأول: يقول أنصاره بأن هزيمة حزيران/يونيو لم تكن موجهة إلى الأنظمة الرجعية الممثلة لطبقتي الإقطاع والبرجوازية المسؤولتين عن نكبة ١٩٤٨، بل البرجوازية الصغيرة التي استطاعت بقيادتيها الرسمية والشعبية أن تهزم تحالف الإقطاع والبرجوازية الممثل لهذه الأنظمة، وبالتالي فرض برنامجها السياسي الاقتصادي الاجتماعي بقيادة «تحالف العمال والفلاحين والجنود والمثقفين»...

هذا البرنامج الذي قاد مرحلة الصراع الوطني الطبقي، لكنه وكأي برنامج للبرجوازية الصغيرة ــ سواء كانت في مواقع السلطة أو قيادة حركة التحرر الوطني ــ لا تستطيع الاستمرار بالمجابهة حتى النهاية، لأنها ــ أي البرجوازية الصغيرة صاحبة البرنامج ــ تخشى الجماهير بقدر ما تخشى تحالف الإقطاع والبرجوازية، وبالتالي لا تستطيع تقديم البرنامج المستند إلى مصالح الجماهير كلياً، الأمر الذي سيؤدي «إلى فرز نقيضها» ودفعها إلى التخلي عن مصالحها المادية والمعنوية، مما يعني الانتهاء إلى نتيجة مؤداها أن هذه الطبقة غير مؤهلة لحل

معضلات مرحلة التحرر الوطني في هذه المرحلة التي تتطلب التسلح بـ«الأسلحة الثورية» وأفكار «الطبقات الثورية»، و«هي أفكار العمال والفلاحين الفقراء».

وهذا ما لم تفعله هذه الطبقات، وما لم تستطع الإقدام عليه، فجاءت الهزيمة لتكشف قصورها، مما يعني دفع هذه الطبقة إلى التنحّي عن مواقع القيادة، لصالح ما يمكن فرزه من «إطارات طليعية مسلحة بايديولوجية علمية ثورية، ايديولوجية بروليتارية»(٥).

الثاني: لا يختلف أنصاره على تحليل دور البرجوازية الصغيرة وقصور برنامجها في الهزيمة، ومن ثم عدم قدرتها على مواجهة مهام مرحلة التحرر الوطني، لكنه يأخذ بعين الاعتبار جملة الإنجازات التي حققتها هذه الطبقة، كطبقة حاكمة في كثير من الأقطار العربية، وبالذات مصر، وأبرزها، استمرارها في معاداة الإمبريالية والصهيونية وإسرائيل والرجعية العربية الممثلة بتحالف الإقطاع والرأسمالية، وتحقيقها مجموعة «إنجازات ثورية على طريق الثورة الوطنية الديمقراطية التي تشابكت مع بداية التحول الاشتراكي في بنية المجتمع الاقتصادية»، لكن هذه الطبقة / الأنظمة ما زالت تطرح برنامجها على أساس الاستمرار في الحرب التقليدية، ومجموعة

الإصلاحات الاجتماعية لسد الثغرات في برنامجها «دون أن تستطيع إحداث تغير جذري في مجمل بنيانها»، وبالتالي فإن الموقف منها يجب أن يبنى على أساس «التحالف والصراع»؛ التحالف... لأنها معادية للإمبريالية، والصراع حول استراتيجيتها في مواجهة المعركة...»[٦].

كما أن هذا الاتجاه ميّز بين البرجوازية الصغيرة الفلسطينية، والبرجوازية الصغيرة العربية، إلى جانب تمييزه ما بين البرجوازية الصغيرة في السلطات والبرجوازية الصغيرة في قيادة فصائل حركة التحرر الوطني العربية، وذلك بإضفاء صفة «الثورية» على البرجوازية الصغيرة الفلسطينية استناداً إلى رفعها شعار الكفاح المسلح وممارسته، مما يعطيها حق القيادة، لكنها ربطت هذا الحق بنمو وتبلور الطبقة العاملة، الأحق بقيادة الثورة، متناسية أن البرجوازية الصغيرة اليمنية الممثلة بقيادة الجبهة القومية رفعت هذا الشعار ومارسته أيضاً في وقت مبكر، وكان هذا الموقف وراء تجميد عضويتها في حركة القوميين العرب بعد انسحابها من جبهة التحرير اليمنية، وخلافها مع عبد الناصر حول الحل السلمي للقضية اليمنية والموقف من جبهة التحرير.

ويسوغ أيضاً هذا الاتجاه حق البرجوازية الصغيرة

الفلسطينية بالقيادة، بالإضافة إلى ثوريتها، بسبب موقعها في إطار تحالف الطبقات ذات المصلحة في الثورة، وهي «العمال والفلاحون والبرجوازية الصغيرة» في مرحلة التحرر الوطني وضخامة عددها وتمتعها بالعلم والمعرفة والمقدرة، في ظل عدم تبلور أوضاع الطبقة العاملة وعياً وتنظيماً، «الأمر الذي يسوغ وجود هذه الطبقة على رأس تحالف الطبقة المعادية لإسرائيل والإمبريالية الرجعية» (٧).

ويمكن الانتهاء إلى القول إنه لا يمكن الحكم على الموقف النهائي للفرقاء في ضوء هذين الاتجاهين، فمن اللافت للنظر أن الاتجاه الأول هو الذي مثَّله نايف حواتمة في كتابه **أزمة الثورة في الجنوب اليمني**، وخلاصته الموقف السلبي من البرجوازية الصغيرة، وبالتالي إدانته سلسلة مواقف الجبهة القومية المشار إليها، مقارناً بين اتجاهين داخل الجبهة القومية، معتبراً أحدهما وهو «قيادة عدن» معبراً عن موقف البرجوازية الصغيرة التقليدي، والآخر وهو «قيادة حضرموت، ومنها عبد الفتاح إسماعيل» معبراً عن الموقف الثوري، الأمر الذي دفع اللجنة التنظيمية للجبهة القومية إلى الرد في كتاب **كيف نفهم تجربة اليمن الجنوبية الشعبية**. وكان عبد الفتاح إسماعيل أحد المؤلفين الأربعة للكتاب المذكور الذي عبَّر عن رفض الجبهة موقف نايف حواتمة، وجملة الأفكار التي طرحها حول

البرجوازية الصغيرة وقيادتها وتحالف العمال والفلاحين، ومن ثم تحليله تجربة اليمن، إلا أن عبد الفتاح إسماعيل نفسه عاد وتراجع ضمنياً عن هذا الرفض، وأيّد تحليلات نايف حواتمة المشار إليها في كتابه **حول الثورة الديمقراطية وآفاقها الاشتراكية**، الأمر الذي يشير إلى فوضى فكرية ايديولوجية ناتجة من تداخلات سياسية معقدة كانت واحدة من أهم سمات هذه المرحلة، وكان من أبرز أسبابها المتغيرات التنظيمية والصراعات السياسية داخل حركة القوميين العرب وقياداتها المركزية، وفي الجبهة القومية لتحرير جنوب اليمن قبل الاستقلال، وبعد استلام السلطة.

من جهة أخرى، يتضح من قراءة موقف الاتجاه الأول الذي أدان تجربة موقف البرجوازية الصغيرة في القيادة ودورها في هزيمة ١٩٦٧، وبالذات في ما يتعلق بالنظام المصري وسلسلة مواقفه قبل الهزيمة وبعدها، إن هذا الاتجاه تأثر بتحليل صادق جلال العظم للنظام المصري واشتراكيته العربية في كتابه **النقد الذاتي بعد الهزيمة** الذي أكد وسطية النظام الناصري وبراغماتيته التي تجلّت في عجزه عن إيجاد حلول «ساعة المحنة» في المحتوى الاجتماعي الثوري للاشتراكية وحدها، بل في العودة إلى مفهوم القومية العربية القديم الذي يلغي الفوارق بين اليمين واليسار. . . ثم في سلسلة من

سلبيات مرتكزات الاشتراكية العربية التي طرحتها الناصرية التي عبّرت عن مواقف غير جذرية، مترددة «لم تدرك عمق الارتباط بين الاشتراكية والعلم الحديث»، والتي تجلت في الإجراءات الاشتراكية في القطاعات الاقتصادية المختلفة التي تمت الإشارة إليها في الفصل السابق، فاتسمت إنجازاتها بالإصلاحية التوفيقية التي «هادنت الأسباب الحقيقية الكامنة وراء عبء التخلف» الذي يمثل إزالته - أي التخلف - أحد أهم أسباب الثورة، ويقصد بذلك محاولة التوفيق بين الإسلام وبعض أطروحات الاشتراكية العلمية، ثم بعجزها عن «تحويل المادة البشرية إلى مورد طبيعي من موارد الطاقة الإنسانية الجسمية والعقلية والفنية في جميع ميادين الإنجاز والبناء»، مشيراً إلى عملية إبعاد الجماهير عن الفعل الثوري الحقيقي، سواء في عملية البناء الاشتراكي، أو مواجهة التحديات الصهيونية، مضيفاً إلى التحليل بعداً اجتماعياً إنسانياً تمثل في هدر إمكانيات نصف المجتمع العربي، ويقصد بذلك طاقات النساء، لينهي صادق جلال العظم تحليله للنظام الناصري بالدعوة إلى الثورة على الأنظمة القائمة[٨].

ثانياً: نقد تاريخ حركة القوميين العرب

سبقت الإشارة إلى وجود ثلاثة اتجاهات في الموقف من حركة القوميين العرب لجهة استمرارها أو تصفيتها وإعلان القطيعة مع ما تمثله، واستندت هذه الاتجاهات إلى تحليل واقع الحركة وبنيتها التنظيمية والفكرية.

هذا التحليل كان من أهم الموضوعات الفكرية في المرحلة الماركسية. وبالعودة إلى هذه الاتجاهات تبرز المواقف التالية:

ـ **الاتجاه الأول:** مثله محسن إبراهيم في كتابه **لماذا منظمة الاشتراكيين اللبنانيين... حركة القوميين العرب من الفاشية إلى الناصرية** وسلسلة الوثائق الملحقة به، ومنها بيان شباط/فبراير ١٩٦٩ بعنوان «الخطوة الأولى نحو انفصال اليسار عن حركة القوميين العرب»، وبيان تأسيس الجبهة الديمقراطية لتحرير فلسطين بتاريخ ٢١ شباط/فبراير ١٩٦٩، إذ اعتمد محسن إبراهيم وتياره بعض مقولات المادية التاريخية في نقده تاريخ الحركة وممارسته السياسية والفكرية، معيداً الحركة إلى أصولها الطبقية، وما تمثله هذه الأصول من رؤى وأطروحات فكرية مرتبطة بطبيعة بنيتها الطبقية، مشيراً إلى أن الحركة شكلت «بالفكر الذي حركها، وبالممارسة الإرهابية التي انتهجتها نموذجاً لردود الفعل الفاشية التي كثيراً ما تظهر في أوساط

يمين الطبقة المتوسطة والبرجوازية الصغيرة» محاولة الرد بأفكار «العنف الخالي من أي مضمون ثوري على الأزمات الاجتماعية العميقة التي تولدها الهزائم والانهيارات الكبرى»[٩]. وقد انتقد في سياق تحليله المرحلة الأولى من مراحل الحركة الفكرية، ويقصد بذلك الأفق الفكري الذي تحركت من خلاله، ومثّلته أطروحات ساطع الحصري. وبالتالي فإن المناخ الذي تأسست فيه الحركة، سواء كان المناخ السابق على النكبة أو الذي تلاها، في الجامعة الأميركية أو خارجها، أنتج سلسلة من المواقف الفكرية والسياسية منها:

١ ـ إنكار موضوعة الصراع الطبقي، ومناهضة كل تحريض سياسي طبقي مضاد للإقطاعية والبرجوازية الكبيرة.

٢ ـ العجز عن تحليل الظاهرة (الإمبريالية) المرتبطة جدلياً (بتحالف الإقطاع والبرجوازية الكبيرة المحلية)، وبالتالي اتخاذ سياسات خاطئة في مجال مناهضة الاستعمار.

٣ ـ العجز عن تحليل ظاهرة الصهيونية وربطها بالإمبريالية العالمية، وتضخيم الخطر اليهودي، ومطابقة اليهودية والصهيونية.

٤ ـ العجز عن تقديم برنامج متقدم على الصعيد الفلسطيني على رغم تميز أطروحات الحركة على هذا الصعيد.

٥ ـ الإلحاح اللفظي الشديد على موضوعة الوحدة «وانتهاج سياسة وحدوية رومانطيقية» تمثلت بالعجز عن وضع شعار الوحدة في سياقه التاريخي الصحيح.

٦ ـ المواقف العدائية غير المبررة من الحركة الشيوعية، التي أدت إلى وضع الحركة على هامش أية جبهة وطنية تقدمية، وذلك لرفضها الدخول في أمثال هذه الجبهات نتيجة هذه المواقف.

٧ ـ طبيعة استقطاباتها التنظيمية تشير إلى مواقع طبقية معينة اعتمدت بالأساس «عناصر البرجوازية الكبيرة ذات المصالح الوطنية الجزئية» وبعض العناصر من أبناء العائلات الإقطاعية، وبعض جيوب البرجوازية الصغيرة المنحدرة من أوساط «متخلفة ثقافياً»، الأمر الذي أبقى دورها هامشياً. فالحركة لم تنجح تنظيمياً إلا في إطار الأقطار التي لم تتكوّن فيها أحزاب تمثل الجناح الوطني للبرجوازية المتوسطة والكبيرة، وهذا ما انعكس أيضاً على طبيعة العلاقات التنظيمية التي كان طابعها العام «فاشياً»، إذ أفرزت الحركة مجموعة تشكيلات تنظيمية كفروع لها، بقيادة مركزية «بيروقراطية عاجزة، تقنن تفكير الحركة وسلوكها السياسي وحياتها الحزبية بحسب أوضاعها الذاتية، وبما يضمن لها حق الوصاية المطلق»[١٠].

وقد عالج هذا الاتجاه مرحلة القومية الاشتراكية ممثلة بشعار الالتحام بالناصرية، فأشار إلى أن الفترة الممتدة بين عامي ١٩٦٢ و١٩٦٥ كانت بمثابة إعادة تأسيس للحركة لتلتحق بالناصرية «قيادة وفكراً وبرنامجاً وتنظيماً. . . لأن الناصرية مثلت الإطار الأكثر تقدماً الذي ساد في مرحلة التحرر الوطني العربية»[١١]، إلا أن الالتزام بانتقائية الفكر الناصري وارتكازه على نظرة تجيز إمكانية بناء اقتصاد وطني اشتراكي استناداً إلى بعض الإجراءات المتمثلة بالتأمينات والإصلاح الزراعي وغيرها من الإجراءات الاقتصادية، وتجاهلها (الطابع الطبقي للدولة)، الأمر الذي أدى إلى تجنب طرح مسألة «الدولة والثورة» على صعيدها الطبقي ـ حيث تمثل الدولة ومهما كانت أشكال ديمقراطيتها «دكتاتورية طبقة معينة»[١٢]؛ كل ذلك أوصل الحركة إلى الالتزام بنتائجها السياسية والتنظيمية، وأبرزها «نفي ضرورة وجود حزب الطبقة العاملة الماركسي ـ اللينيني المستقل لقيادة الثورة الاشتراكية» والالتزام بنظرية «الطريق غير الرأسمالي السوفياتية»[١٣].

وفي معرض نقده، حلل اتجاهات «التيار التقدمي»، فأشار إلى موقف نايف حواتمة، الأكثر جذرية، إذ طالب بـ«إكساب شعار بناء يسار عربي جديد مستقل مضامينه الحقيقية، للخروج كلياً من هذه الدائرة والالتزام بالماركسية ـ اللينينية،

وإعادة تحليل أوضاع حركة التحرر العربية ـ بما فيها حركة القوميين العرب ـ وبرنامجها على أساس طبقي لاستخراج نتائج ايديولوجية وسياسية وتنظيمية مناسبة(١٤).

كما تناول موقف محمد كشلي الذي عبّر عنه من خلال سلسلة المقالات التي نشرها في مجلة الحرية، وحلل من خلالها الأوضاع السائدة عبر النموذج المصري، فاستنتج بعض جوانب أزمة النظام الناصري الطبقية، لكنه لم يصل إلى نتيجة علمية عندما «وضع القيادة الناصرية فوق نظامها» متجاهلاً العلاقات الطبقية الواقعية عندما اعتبرها ـ أي القيادة الناصرية ـ «يساراً تاريخياً قائماً بذاته ويستطيع حلّ معضلات الثورة»(١٥).

ولم ينجُ محسن إبراهيم بنفسه من النقد، وهو صاحب شعار الالتحام بالناصرية، فاعتبر موقفه تعبيراً عن «بقايا التردد النظري الانتقائي»، كما انتقد مقاله الشهير الذي صدر بعد الهزيمة بأسبوع تحت عنوان «كلا لم يخطىء عبد الناصر ولم يهزم العرب»، فاعتبره تجسيداً لإفلاس الفكر الاشتراكي الانتقائي، وأشار إلى شعار الالتحام بالناصرية بأنه التجربة التي أتاحت له فرصة اكتشاف التكوين الطبقي للتيار الناصري وطبيعة ردود فعله، مما دلّ على مأزق هذا التيار التاريخي وإفلاسه. فشعار الالتحام بالناصرية تحول إلى ارتطام بأجهزتها، مما دفع «التيار

التقدمي» إلى إدراك حقيقة إخفاق سياسة «الاستسلام الكامل للتيار الناصري» في تجديد إسهامه الثوري كما كان يعتقد[١٦].

وانتهى إلى نتيجة مؤداها أن تحقيق مهمات الثورة الوطنية الديمقراطية يتطلب إحداث تغييرات جذرية في بنية حركة التحرر الوطني العربية الطبقية والايديولوجية، الأمر الذي يعني قيادة الطبقة العاملة لتحالف «العمال والفلاحين الفقراء والجنود والقطاعات المستجيبة من البرجوازية الصغيرة»، وطرح برنامج الطبقة العاملة الجذري القادر على حلّ معضلات هذه المرحلة، وذلك يتطلب وجود أحزاب طليعية تلتزم بالماركسية ـ اللينينية، وبرنامج الطبقة العاملة، وتنطلق من «التحليل الملموس للواقع الملموس» للمجتمعات العربية، لتستنبط أساليب «كفاح» متعددة ومناسبة، وتتبلور في أعلى أشكال العنف الثوري وأكثرها حسماً: «الكفاح المسلح»[١٧]. وهذا كله لا يعني إدخال بعض التعديلات النظرية على برنامج حركة القوميين العرب، بل تصفيتها نهائياً كـ«جسم طبقي وايديولوجي برجوازي صغير، وإعطاء المجال لأعضائها لاختيار شكل الطريق السياسي ومضامينه الطبقية وايديولوجيته الماركسية النقيضة لكل ما تمثله الحركة في واقعها الراهن وتراثها التاريخي[١٨]، وبالتالي تشكيل منظمات جديدة في كل قطر عربي تقوم علاقاتها في ما بينها على أساس التحالف، لا وحدة القيادة المركزية[١٩].

ـ **الاتجاه الثاني**: عبّر عنه فرع الحركة في اليمن الجنوبية من خلال الجبهة القومية لتحرير جنوب اليمن، فالتقى بشكل أو بآخر مع تحليل محسن إبراهيم. وكان الفرع قد طرح تحليله في وقت مبكر، لكنه عبّر عن موقف أكثر اعتدالاً في قضية استلهام الماركسية ـ اللينينية، والموقف من البرجوازية الصغيرة وقيادتها لتحالف الطبقات ذات المصلحة بالثورة، إذ أكد هذا الاتجاه ضرورة الاقتراب من مفاهيم الماركسية ـ اللينينية من خلال النضال اليومي والكفاح المسلح، تمهيداً لتأسيس الظروف الموضوعية التي تسمح بتبنّي الماركسية ـ اللينينية، وانتقد هذا الاتجاه يسار الحركة ممثلة بنايف حواتمة ـ ومجموعته ـ الذي «لم يلتقط المدلولات الطبقية لتكوين الحركة الناصرية وحليفها المحلي في اليمن (جبهة التحرير)، وطبيعة الجبهة القومية وتطور أوضاعها في ظل الأوضاع الطبقية السائدة في اليمن»[٢٠].

ـ **الاتجاه الثالث**: مثله حزب العمل الاشتراكي العربي والجبهة الشعبية لتحرير فلسطين بقيادة جورج حبش، واستلهم هذا الاتجاه المنهج الجدلي، في تحليله ظاهرة، أو حركة القوميين العرب، باعتبارها منظمة برجوازية صغيرة تتحول إلى حزب ماركسي ـ لينيني، وهي جزء من ظاهرة عالمية آخذة بالتبلور في معظم دول العالم الثالث وحركات تحررها الوطنية، الأمر الذي يسوغ دراستها وتحليلها، للكشف عن القوانين التي تبيّن الصلة

والتأثير المتبادلين في جوانب هذه العملية التاريخية ـ ويقصد التحول ـ ومراحل تطورها المختلفة[٢١]. وينتقد هذا الاتجاه أطروحة نايف حواتمة المتعلقة بالاتجاه الأول، والذي يعتبر أنّ خطأ الحركة الأساسي كان عدم استرشادها بمبادىء الماركسية ـ اللينينية، قائلاً: «إنها لو فعلت ذلك لكانت حزب شيوعياً، والمعيار الصحيح لتقييم الحركة ومحاكمتها هو الوطنية والثورية»[٢٢].

ويؤكد تقييم هذا الاتجاه وجود جوانب سلبية عرقلت اطراد الحركة تجاه اليسار، «لكن هذه الجوانب السلبية لم تلغِ سير عملية التطور اليساري في ظل غلبة وطغيان الجوانب الإيجابية ـ أي اليسارية ـ في جوهر أعمال الحركة ومضامين نشاطها النضالية، وحقيقة تكوينها البشري الكادح وايديولوجيتها البرجوازية الصغيرة التقدمية»[٢٣]. ويضيف التقييم عنصر حرص القيادة ذات النزعة اليسارية على تطور الحركة باتجاه اليسار، بإصرارها على إخضاع النظرية لمعطيات الممارسة التي تعبّر عن مصالح الجماهير الكادحة[٢٤].

ولا ينفي هذا الاتجاه حقيقة مرور الحركة بمراحل متباينة على مدى تجربتها، الأمر الذي تؤكده شعاراتها في كل مرحلة، مما يعني في جوهره تطوراً لمفاهيمها باتجاهين: **الأول**، أخذ

منحى تعميق المفاهيم السابقة وتدقيقها ورفعها إلى مستوى أعلى. والثاني، أخذ منحى إنشاء مفاهيم جديدة، مما يقود إلى حقيقة مفادها استعداد الحركة للتطور بحسب مقتضيات الممارسة العملية ودور القيادة في توجيه هذا التطور(٢٥).

يعتمد تقييم هذا الاتجاه على المنهج الجدلي، حيث يكشف عن التناقضات الرئيسة والثانوية التي حكمت تطور الحركة وسيرها في طريق التحول من منظمة برجوازية صغيرة إلى حزب ماركسي ـ لينيني، هو حزب العمل الاشتراكي العربي، وهذه التناقضات هي:

ـ **التناقض الأول**: هو تناقض بين جماهير الحركة، والحركة ذاتها، حيث مثلت جماهير الحركة شرائح من الطبقة الكادحة ذات المصالح المتعددة في الثورة الجذرية، إلا أن الحركة التزمت بفكر مثالي غيّب بحث القضايا الاجتماعية والمادية، واقترب تدريجياً من فكر البرجوازية الإصلاحي، مما دفعها إلى مناهضة الإخوان المسلمين والحركة الشيوعية عبر رفضها المطلق لقبول مبادىء الماركسية ـ اللينينية والانقلابات العسكرية الرجعية التي قامت في سوريا، في حين قبلت الانقلاب العسكري المصري الذي اعتبرته نموذجاً للثورة على الأنظمة الرجعية المسؤولة عن ضياع فلسطين، ثم السير في اتجاه البرجوازية

الصغيرة الإصلاحية والدفاع عنه بتطرف وانعكاس، كل ذلك على شكل تغيّرات في بنيتها التنظيمية.

إن هذا التناقض بين نزعة الجماهير الكادحة ومصالحها، وفكر الحركة والتزاماتها داخل بنية الحركة، ولّد اتجاهاً أكثر ميلاً لقبول الانحياز إلى أطروحات تبنّي مصالح جماهير الحركة الكادحة، واتجاهاً أكثر ميلاً إلى المحافظة على أوضاع الحركة، مما دفع حدة الصراع داخل الحركة إلى أقصاه، ليتدخل العامل الذاتي بصيغة موقف القيادة المنحازة إلى الاتجاه اليساري والعناصر اليسارية، ليحسم الموقف لصالحها، وبما أن حركة الجماهير ومطالبها الطبقية مستمرة ومتجددة بحكم استمرار الحياة، فإن عملية التفاعل المتبادل بين النزعتين تنطوي على تناقض يظهر بصورة دائمة، فـ«يولد عملية ديالتيكية تحكم النزعتين والموقفين المتضادين: النزعة الجماهيرية المتصاعدة والمستمرة والنزعة البرجوازية المحافظة»[٢٦].

ـ **التناقض الثاني**: هو تناقض بين الفكر الاشتراكي العلمي وفكر الحركة المثالي. ويرتبط هذا التناقض بالتناقض الأول، لكنه يعتبر أن الجماهير الكادحة تعي مصالحها، وبالتالي دفع الحركة التي تعمل بين الجماهير إلى استنباط مفاهيم مستمدة من هذه المصالح، هي بالضرورة أفكار ومفاهيم الاشتراكية العلمية، فيحدث التناقض بين الفكر الاشتراكي العلمي والفكر

المثالي، ويضيف التحليل عنصر وعي الجماهير لمصالحها نتيجة انتشار أفكار الاشتراكية العلمية بين صفوفها، التي وصلتها عن طريق الأحزاب الشيوعية.

ويضيف التحليل أنه «بغضّ النظر عن درجة هذه المساهمة ومدى تطبيقها مضمون فكرها الاشتراكي العلمي الكلاسيكي، إلا أنها أدت إلى نشر أفكار الاشتراكية العلمية»، الأمر الذي خلق حالة جدلية عملت على رفع مستوى وعي الجماهير لمصالحها الطبقية، وبالتالي اكتشاف عمومية وإصلاحية و«قصور الايديولوجيات غير العلمية». وهكذا ـ ينتهي التحليل ـ نشأت علاقة جدلية تناقضية متنامية باستمرار بين الفكر الاشتراكي العلمي وفكر الحركة المثالي، اضطرت الحركة لحسمه إلى إعادة النظر بمفاهيمها وشعاراتها، مما دفعها إلى التخلّي عن مفاهيمها وشعاراتها القديمة الخاطئة وتبنّي مفاهيم وشعارات جديدة ملائمة. وبذلك تطور فكر الحركة ديالكتيكياً، واستطاعت أن تواصل تقدمها اليساري[٢٧].

ـ **التناقض الثالث**: هو التناقض بين العناصر التقدمية اليسارية والعناصر المحافظة في الحركة، وهو الذي يمثل العامل الذاتي المرتبط بالتناقضين الموضوعيين السابقين، و«الذي حسمته شخصية بعض العناصر الأساسية في قيادة الحركة المنحازة دائماً إلى مصالح الجماهير، والمتصفة بالحرص والتفاني والتضحية» في

سبيل تحقيق أهداف الجماهير للوحدة والتحرير . . . «الصالح من يقف إلى جانب الجماهير». ويشير التحليل إلى تناقض ثانوي في هذا السياق، هو التناقض بين يسار الحركة ويسار يسارها، مشيراً إلى «نايف حواتمة ومجموعته» الذي أدى إلى انقسام الحركة وشقها بين اليسار القائد لعملية التحول اليساري، ويسار يسارها المتمثل بالعناصر قصيرة النفس التي عجزت عن استيعاب متطلبات عملية التحول اليساري، وبالتالي عجزت عن الاستمرار في تحمل أعبائه. ويؤكد التحليل «عدم حسم التناقض بين يسار الحركة ويمينها نهائياً في مسيرة الحركة التي تتمثل بالعمل من أجل تحولها إلى حزب ماركسي ـ لينيني، لأن هناك من لم يؤمن بعد بأن الطبقة العاملة هي أكثر الطبقات ثورية، وهي وحدها المؤهلة تاريخياً لقيادة الجماهير الشعبية الكادحة وحزبها الماركسي ـ اللينيني»، الأمر الذي سيُحسم في استكمال مسيرة النضال ومن خلال عمليات التحول، وبحسب متطلبات هذا التحول الموضوعية والذاتية(٢٨).

وهكذا يخلص الاتجاه الثالث بعد تحليله التناقضات التي حكمت سير الحركة، وطريق تحولها، إلى حزب ماركسي، لينتهي إلى القول بإمكانية استمرار عملية التحول، الأمر الذي لا يعني القطيعة «وتسجيل انكفاءة في استراتيجية الثورة

العربية»، بل معناه. . . «إعادة النضال الاشتراكي الوحدوي إلى أرضه التاريخية الحقيقية، أرض الثورة العربية الوطنية ضد الاستعمار الجديد، فلا يبقى مجرد محاولات هروب إلى الأمام، ولا يتحول إلى نضال مقطوع الجذور يرتطم بالتجارب دون أن يتمكن من استخراج معانيها»(٢٩).

ويضيف هذا الاتجاه إلى أن الجبهة الشعبية لتحرير فلسطين ـ كفرع من فروع الحركة ـ لم يكن مطلوباً منها في مرحلتها الأولى رؤية سياسية يسارية كاملة لمعركة التحرير، وما كان مطلوباً منها في واقع الأمر هو «فكر تحرري يحمل ملامح تقدمية يتبلور أكثر وأكثر من التجربة»، ويؤكد أن فكر الجبهة الشعبية «هو فكر الحركة السياسي كاملاً. . . وتكوينها هو تكوين الحركة». وهذا يعني «اعتبار المرحلة مرحلة تحرر وطني تمهد للتحول الاشتراكي والوحدة وتتصل بهما»، لكن ذلك لم يمنع الجبهة من رفع شعار «الحركة في خدمة الجبهة وليس الجبهة في خدمة الحركة»(٣٠).

ثالثاً: مفاهيم المرحلة الماركسية

سبقت الإشارة في بداية الفصل إلى أن أدبيات الحركة في هذه المرحلة، اتسمت بالفقر الفكري، إذ إنها عبرت عن

مجموعة من الرؤى الايديولوجية الهادفة إلى تسويغ الموقف السياسي في هذه المرحلة التي شهدت سلسلة من الصراعات السياسية على مستوى الحركة داخلياً وخارجياً... على رغم تأكيدات الحركة المستمرة، وفي كل مرحلة فكرية جديدة تنتقل إليها، وعبر كتابات الحكم دروزة وهاني الهندي في مرحلة القومية المثالية، ومحسن إبراهيم في مرحلة القومية الاشتراكية، أهمية الفكر، ها هي تعود في هذه المرحلة لتؤكد أهمية الفكر وعلميته باعتباره سلاحاً من أسلحة المعركة وشرطاً لنجاح الثورة، عبر أدبيات حزب العمل الاشتراكي والجبهة الشعبية لتحرير فلسطين وكتابات محسن إبراهيم ونايف حواتمة وعبد الفتاح إسماعيل وغيرهم[٣١].

طرحت الحركة، في هذه المرحلة، ومن خلال الشعارات والموضوعات الرئيسية التي سبق عرضها، طائفة من المفاهيم سيتم عرض أبرزها مما له صلة بتاريخ الحركة الفكري وتطوراتها الفكرية في هذه المرحلة.

١ ـ التحرير

استعاضت الحركة في هذه المرحلة من مفهوم الحرية، الذي كان شعاراً ومفهوماً رئيسياً في مراحلها السابقة، بشعار

مفهوم التحرير، كمقابل لمفهوم الحرية، لكن في بعده السيا ـ اقتصادي الجمعي، وبهذا ابتعدت كثيراً عن مفهوم الحرية في فكر قسطنطين زريق الذي استلهمته في بعده السياسي في مرحلة القومية المثالية.

يعني التحرير من وجهة نظر حزب العمل الاشتراكي «التحرير من الإقطاع وعلاقاته المتخلفة... والاستعمار وسيطرته البغيضة.. من الطبقات والفئات والمراتب الاجتماعية وقواها السياسية الرجعية».

ويرتبط مفهوم التحرير بمتطلبات «الثورة الديمقراطية» التي تسبق مرحلة البناء الاشتراكي ووسيلة «العنف المنظم... المسلح وغير المسلح»، ثم يربطه بموضوعة الصراع الطبقي وسماته الأساسية في مرحلة التحرر الوطني، حيث التناقض الرئيسي «بين الإقطاع وكبار الملاك العقاريين وكبار البرجوازيين ـ كومبرادوريين وغير كومبرادوريين ـ ممن يرتبطون مصلحياً بالاستعمار... أو يتعاملون معه، وبين العمال والفلاحين والبرجوازيين الصغار في المدن وبعض فصائل البرجوازية المتوسطة».

ومرحلة التحرير «هي الحقبة الزمنية التي تتراكم على امتدادها نتائج النضال الثوري بهدف إحداث (التحول النوعي)

هو (والثورة والديمقراطية)»[٣٢].

ولا يختلف مفهوم الحرية / التحرير لدى الجبهة القومية في مرحلة مقاومة الاستعمار البريطاني أو مرحلة بناء السلطة الوطنية... مرحلة الثورة الوطنية الاشتراكية كما سماها عبد الفتاح إسماعيل، فمفهوم الحرية استند في بُعده السياسي إلى مرحلة مقارعة الاستعمار ووسيلته الكفاح المسلح، ثم في بعده الاقتصادي في إطار تحرير الاقتصاد الوطني من سيطرة الرأسمال الأجنبي في المدينة والاستغلال الإقطاعي في الريف.

لكن هذا المفهوم اتخذ منحى أكثر اجتماعية في مرحلة متقدمة من مرحلة بناء «الثورة الوطنية الاشتراكية»، وذلك بربطه بضرورة إحداث تغييرات عميقة في العلاقات الاجتماعية في الأسرة والمجتمع وحياة الأفراد على ضوء المتغيرات الاقتصادية في إطار بناء الاقتصاد الوطني الاشتراكي[٣٣].

٢ ـ العنف

إن الاستعاضة من مفهوم الحرية بمفهوم التحرير وربطه بمفهوم «العنف المنظم» يطرح على بساط البحث مفهوم العنف. كما يطرح تعبيرات مختلفة مثل: الكفاح المسلح، حرب التحرير الشعبية، الحرب طويلة المدى... الخ.

وتجدر الإشارة إلى أن الحركة طرحت في مرحلتها الأولى ـ مرحلة القومية المثالية ـ مفهوم الثأر كتعبير من تعبيرات مفهوم العنف، إلا أن تداول هذا المفهوم تراجع تدريجياً حتى انتهى إلى الاستعاضة منه بشعار تحرير فلسطين الذي لم يتحول إلى ممارسة في مرحلة القومية الاشتراكية، انتظاراً لما يمكن للحركة الناصرية أن تقدمه على صعيد تحرير فلسطين.

وقد دفع تطور الأوضاع داخل بعض فصائل حركة التحرر الوطني العربي، ومنها فتح وفرع الحركة في اليمن (الجبهة القومية)، وإعلانها الكفاح المسلح كصيغة من صيغ العنف الثوري، لحل إحدى معضلات التحرر الوطني ـ التحرر من الاستعمار ـ الحركة إلى إعادة النظر تدريجياً في هذا المفهوم وإعادة تداوله فكراً وممارسة، بإنشاء تنظيم «أبطال العودة» الذي قام ببعض العمليات العسكرية تحت شعار التحرير، كما سبقت الإشارة في الفصل الأول من هذا البحث. وجاءت هزيمة حزيران/يونيو ١٩٦٧ لتدفع مفهوم العنف بتعبيراته المختلفة إلى الظهور وبقوة أكبر. فقد أصدرت الحركة بياناً بعد الهزيمة مباشرة، أشارت فيه إلى دور الجماهير الشعبية في معالجة نتائج الحرب ومخلفاتها، وطالبت بموقف ثوري «يضع الجماهير في قلب المعركة»، إلا أنها لم تشر صراحة إلى ضرورة إعلان الكفاح المسلح، كما أنها لم تغفل دور الجيوش النظامية وأهمية الإعداد

العسكري الكامل ووضع الإمكانيات المادية والسياسية كافة تحت تصرف متطلبات الإعداد للمعركة(٣٤).

كما حمل البيان التأسيسي للجبهة الشعبية لتحرير فلسطين إعلان الكفاح المسلح كوسيلة من وسائل «العنف الثوري» المكرس لتحرير فلسطين، وأكد نضج الظروف الموضوعية لرفع شعار الكفاح المسلح وتطبيقه، وأنه الأسلوب الفعال لتصدي الجماهير الشعبية للعدوان الصهيوني «ومصالحه ووجوده.. إذ لا سلاح سوى سلاح العنف الثوري لمواجهة العنف الاستعماري والصهيوني والرجعي». ولم يغفل هذا البيان أيضاً دور الجيوش النظامية، إذ اعتبرها «فصيلة قوية من فصائل حرب التحرير طويلة الأمد والنفس التي يخوضها الشعب الكادح بأسره وبقيادة قواه الطبقية والطليعية»(٣٥).

وتوالى تطور مضمون مفهوم العنف الثوري، فعبّر عنه بصيغة «حرب العصابات» كوسيلة لمواجهة «التفوق التكنولوجي لقوى العدو الإسرائيلي وقوى الإمبريالية العالمية» استلهاماً من التجربتين الكوبية والفييتنامية، حيث تمثل حرب العصابات المرتبطة بـ «جيش الثورة» و«الحزب الثوري الذي يوفر الرؤيا الواضحة، والترابط العضوي مع كل قوى الثورة على كافة الصعد»، الخطوة الأولى في «الحرب طويلة الأمد» حيث العلاقة

المتفاعلة بين التنظيمين العسكري والسياسي لتحقيق الهدف ذاته، أي التحرير[٣٦].

وهكذا تتم الاستعاضة من دور الجيوش النظامية في الحرب الكلاسيكية بدور الجيش الثوري في حرب شعبية طويلة الأمد.

حتى سنة ١٩٧٠، بقي مفهوم العنف الثوري مفهوماً عسكرياً خالياً من أي بعد اجتما ـ اقتصادي طبقي. وقد أضيف إليه هذا البُعد بَعد ذلك التاريخ بالإشارة إلى أن استراتيجية الكفاح المسلح ليست مطلوبة ببعدها العسكري فقط، بل بمضامينها السياسية والاقتصادية والنظرية والتنظيمية التي تشكل أساسيات العمل الذي يمكّن من الاعتماد على «الجماهير» وتعبئتها عن طريق التوعية السياسية الثورية، إذ تؤدي الخلايا العسكرية دوراً تعبوياً وتنظيمياً وتثقيفياً في محيطها، كذلك تؤدي إلى رسم الخطوط الأساسية التي تشكل طبيعة النظام الاقتصادي والسياسي المطلوب، والذي سيختلف بالضرورة عن طبيعة الأنظمة القائمة[٣٧]. ويرتبط المفهوم ببعد قومي، حيث تعطى الصفة القومية للمقاومة الفلسطينية في محتواها «الطبقي الطليعي» ومن خلال تطبيق شعار «الجبهة الوطنية الفلسطينية العربية»، إذ لا مخرج غير عربي» يعمل على

تحول الصراع من صراع فلسطيني ـ إسرائيلي إلى صراع عربي ـ إسرائيلي وتخوضه «الجماهير العربية» هذه المرة.

وتجدر الإشارة إلى أن إضفاء البعد القومي على مفهوم العنف الثوري بصيغة الكفاح المسلح وحرب التحرير الشعبية طويلة الأمد، يقود إلى طرح مفهوم عسكري جديد هو مفهوم «نقاط الارتكاز» الذي عبّر عنه شعار «هانوي أو هانويات العرب»، والذي ارتبط بنضج الظروف الموضوعية لاستقباله بحسب طرح الجبهة الشعبية لتحرير فلسطين، «إذ تمتلك المقاومة الفلسطينية نظرية الماركسية ـ اللينينية الملتحمة التحاماً خلاّقاً مع التراث النضالي للقومية العربية»[٣٨].

وتضيف الجبهة القومية في عدن بُعداً آخر إلى مفهوم العنف الثوري، إذ تربطه بالممارسة الفعلية كوسيلة لاكتشاف النظرية الملائمة لإيجاد الحلول للواقع القائم.

كذلك تربطه بتحليل طبيعة الدولة الاستعمارية الرأسمالية التي تمثل وجهاً من وجوه العنف. وهذه الدولة عبارة عن جهاز عسكري ضخم مُعد لفتح الأبواب أمام التوسع الرأسمالي في المستقبل، ولحماية التركيب الرأسمالي للاقتصاد. . . فـ «قوات الاحتلال» هي أداة حماية الرأسمال الأجنبي والاحتكاري المستغل» عن طريق دورها في «سحق كل محاولة شعبية لتفجير

الأوضاع الرأسمالية الإقطاعية المستغلة». وتسهب الجبهة في تحليل البعد الاقتصادي للظاهرة الاستعمارية وطبيعة سلوك الطبقات المحلية إزاءها، وبالتالي، موقف هذه الطبقات من ممارسة العنف الثوري بصيغة الكفاح المسلح، لتخلص إلى نتيجة مؤداها أن الطبقات ذات المصلحة بالثورة، أي «تحالف العمال والفلاحين والبرجوازية الصغيرة» هي المؤهلة لاختيار أسلوب العنف الثوري، لتؤكد في النهاية أن «الثورة المسلحة» هي تعبير عن إرادة الشعب، وأسلوب أساسي للمقاومة الشعبية ضد الوجود الاستعماري، ومصالحه، وركائزه، ومؤسساته المستقلة، لا تهدف إلى جلاء المستعمر فحسب، بل هي تعبير عن حركة دائبة، تعبّر عن عقيدة شاملة، وراسخة... تستهدف أساساً تغيير الواقع الاجتماعي الذي صنعه الاستعمار تغييراً جذرياً في كل مفاهيمه وقيمه وعلاقاته القائمة على الاستغلال... ونوع العلاقات التي يسير باتجاهها، سواء على مستوياته المحلية أو الإقليمية أو القومية أو الدولية[٣٩].

ويميّز عبد الفتاح إسماعيل بين تطبيق النظرية الفييتنامية ـ نظرية الدفاع الذاتي ـ والنظرية الكوبية ـ نظرية حرب العصابات المتحركة ـ في تطبيقاته المحلية من خلال ممارسة العنف الثوري في حرب المدن في كل من عدن وصنعاء، إذ اعتمدت الأولى النظرية الكوبية، بينما اعتمدت الثانية النظرية

الفييتنامية، ويؤكد أن حرب العصابات في عدن «ثورة بدأت من لا شيء»، لأن حركة القوميين العرب لم تكن قد عرفت أي شيء عن السلاح، إلا أنها اطلعت على تجارب الثورة المسلحة في كوبا والجزائر والصين، وحرب الأنصار لثورة أكتوبر الاشتراكية، مما سهل اتخاذ خيار الكفاح المسلح(٤٠).

٣ ـ الاستعمار

وكما ارتبط مفهوم العنف بمفهوم التحرير، ارتبط المفهومان بمفهوم الاستعمار، الذي حللته الجبهة القومية تحليلاً طبقياً اقتصادياً دقيقاً، فربطته بالإمبريالية «أعلى مراحل الرأسمالية» وطبيعة المواقف والتحالفات الطبقية المحلية التي تقسم الشعب إلى مجموعتين طبقيتين: **واحدة** تتحالف مع الاستعمار، وهي الإقطاع والرأسمالية المحلية، بأشكاله كافة وتربط مصالحها به، **وأخرى** تجد مصلحتها في مقاومته وإعادة بناء حياتها الجديدة على أساس بناء علاقات اقتصادية واجتماعية وثقافية وسياسية محلية وإقليمية ودولية، نقيضة لمثيلتها التي يفرضها الوجود الاستعماري بأشكاله المختلفة: تحالف العمال والفلاحين والبرجوازية الصغيرة.

ويؤكد التحليل، كما سبقت الإشارة، إبان عرض مفهوم العنف، الطابع الرأسمالي للدولة الاستعمارية، ودور قوات

الاحتلال الاستعمارية في حماية الاقتصاد الرأسمالي الاحتكاري. ويشير إلى طبيعة الاستعمار الجديد الذي يستند إلى جهود الطبقات المحلية في توجيه الاقتصاد بحسب مصالحه، بحيث يرتبط الاقتصاد المحلي بالاحتكارات الاقتصادية الدولية، فتتحقق التبعية الاقتصادية، حيث بلغت الرأسمالية القديمة، أي رأسمالية المزاحمة الحرة، آخر مراحلها المتمثلة بالإمبريالية التي أخذت تحكم العالم بأسره.

وكما تؤكد الجبهة القومية الطابع العالمي للظاهرة الإمبريالية، تؤكد الجبهة الشعبية لتحرير فلسطين «الطابع العالمي للثورة»، بعد تحليلها الظاهرة الاستعمارية الذي يتفق، إلى حد بعيد، مع تحليل الجبهة القومية، والذي يضيف إليه استغناء الإمبريالية العالمية عن أسلوب استعمال القوة إلا في حالة الضرورة القصوى، حالة إخفاق فشل أساليبه الجديدة التي استنبطها من قراءته الجيدة لدروس الاستعمار القديم المتمثلة بالمعاهدات والأحلاف والسيطرة الاقتصادية[٤١].

وقبل الانتقال إلى المفهوم الرئيسي الثاني، من مفاهيم الحركة، تجدر مراجعة الأصول الماركسية للمفاهيم المدرجة، ومقارنتها مع أطروحات الحركة...

في ما يتعلق بمفهوم الحرية، قدم ماركس تعريفه للمفهوم

استناداً إلى هيغل، وملخص رأيه أن حرية الإنسان تتمثل في معرفة الضرورة الموضوعية واستخدامها لمصلحته، ولا يكون نشاط الإنسان حراً إلا عندما يتوافق مع هذه الضرورة، ولا تلغي الحرية الضرورة الموضوعية، بل تعني معرفة الإنسان للضرورة واستفادته منها، إلا أن الحركة لم تستلهم هذا المفهوم ببعده الفلسفي، وكانت أقرب إلى الاستفادة من الفهم الكوبي السياسي لمسألة الحرية التي تعبّر عنها بأنها تتكون عندما تزول السيطرة الاقتصادية الإمبريالية عن شعب من الشعوب، وليس بمجرد «إعلان استقلال» أو الحصول على نصر كـ«عملية لثورة مسلحة»(٤٢).

ويتضح أن تحوير مفهوم الحرية إلى مفهوم التحرير في أطروحات هذه المرحلة، تم استناداً إلى الفهم الكوبي التطبيقي، وليس المفهوم الماركسي الفلسفي.

أما مفهوم العنف، فقد قدمت الماركسية رؤية متكاملة له قامت على أساس قانون الصراع الطبقي والموقع من علاقات الإنتاج، حيث يبدأ العنف نتيجة تحول بنية غير عنيفة هي «الملكية التجارية» إلى بيئة عنيفة هي «الملكية الرأسمالية» نتيجة تكون فائض القيمة. لذلك يؤدي العنف دوراً مميزاً في التاريخ مع تطور العلاقات الاجتماعية الاقتصادية عبر تطور

المجتمعات، وتطور البنى الفوقية التابعة لها، كما يستنتج انغلز، حيث يخلص إلى أن العنف هو «المحرك بين السلطة السياسية والقوة الاقتصادية الذي غالباً ما ينتهي بسقوط السلطة السياسية. وأضاف لينين عناصر جديدة إلى نظرية العنف، بتأكيده أن الماركسية تدرك أكثر أشكال الصراع تغيراً، لذلك هي لا ترفض أي شكل من أشكال النضال، وبذلك يكون الوصول إلى صيغة الكفاح المسلح بعد اشتداد الأزمة السياسية، وبوجه خاص اشتداد الفقر والجوع والبطالة. ويشير إلى الخلافات حول موضوعة الكفاح المسلح، فيؤكد أهمية الحل العسكري، وهكذا يسوغ العنف ماركسياً بكونه ـ أي العنف السياسي ـ شرطاً للتقدم الاقتصادي، وهو الشكل المسلح للنضال الثوري.

وطور ماوتسي تونغ نظرية العنف الماركسية بإضافة عنصر «ثورة الفلاحين» وقيادتهم ليلائم بين النظرية الماركسية الكلاسيكية والواقع الصيني، مؤكداً أن السلطة السياسية تنبع من «فوهة البندقية»، وأن الكفاح المسلح هو أعلى أشكال الثورة، «وأن حرب التحرير الشعبية سياسة دامية»، فجمع بين الدور السياسي والقتالي للحزب في علاقة جدلية متبادلة. وهذه النظرية استلهمتها التجربة الفييتنامية وطورتها في ما عرف

بـ«نظرية الدفاع الذاتي»، حيث تحرر مناطق تتحول إلى «نقاط ارتكاز» تتحرك منها العصابات المسلحة والجيش الشعبي لضرب القوات المعادية في أماكن انتشارها. وكان لتجربة أمريكا اللاتينية دورها في توسيع أطر «نظرية العنف». فمن تجربة كوبا، مثل كاسترو وغيفارا، برز الكثير من الأفكار التي صاغها ريجيه دوبريه في كتابه **ثورة في الثورة** الذي تضمن مجموعة من التفصيلات المتعلقة بدور الفلاحين، وآلية حرب العصابات، والكفاح المسلح، وعلاقة الحزب بالفصائل المقاتلة، وتطور البرجوازية الصغيرة إلى بروليتاريا من خلال الالتحاق بالعصابات المقاتلة المتحركة، وما عرف «بنظرية حرب العصابات المتحركة»، وحصار المدن، وغيرها من الأفكار التي شكلت منطلق كثير من المنظمات وفصائل حركة التحرر الوطني في آسيا وأفريقيا وأمريكا اللاتينية، وفي ما عرف بعدها بمنظمات اليسار الجديد في أوروبا، مثل الأولوية الحمراء، والخط الأول، وبادر ماينهوف، وغيرها من المنظمات، التي تبنّت العنف الثوري كوسيلة للتغير، والتي تأثرت أيضاً بنظرية فرانز فانون في العنف، والذي لم يبتعد كثيراً عن التحصيلات السابقة سالفة الذكر، بحيث فسر جوهر الاستعمار، والتواطؤ الموضوعي بين قوى العنف والرأسمالية، التي تنطلق من الأراضي المستعمرة، ليصبح العنف «خياراً شعبياً» بعد انعدام

الثقة بالوسائل السلمية. ولا يكتفي فانون بربط جوهر الاستعمار بالعنف، بل يحمله مهمات تفكيك البنى الاجتماعية القائمة التي تساعد المستعمر على البقاء، وإقامة عوائق تنفيذ مهمات التحرر الوطني للشعوب المناضلة من أجل استقلالها. . . لينتهي إلى نتيجة مؤداها أن العنف هو وسيلة فرز المواقع الاجتماعية، وتغيّر البنى الاجتماعية وصياغتها من جديد على ضوء حاجة الجماهير وثورتها. ويؤكد فانون عجز الأحزاب السياسية عن فهم «ظاهرة سكان أكواخ الصفيح» التي تعجّل بتفكيك الأحزاب السياسية ذاتها. وبهذا يشكك بالبرجوازية المدنية ويعتبرها طبقة مستفيدة جزئياً من الاستعمار، وبالتالي، فالعنف هو الوسيلة الوحيدة لدحر الاستعمار، وتفكيك البنى الاجتماعية وإعادة صياغتها. فالإنسان «يتحرر من العنف بالعنف»(٤٣).

وفي ما يتعلق بمفهومي الاستعمار والإمبريالية اللذين ارتبطا بمفهوم التحرر والعنف، فقد قدمت الماركسية تحليلاً واسعاً لظاهرة الاستعمار والإمبريالية، لخصه لينين بأن الإمبريالية هي عمق الرأسمال العالمي والاحتكارات التي تعمل في كل مكان، تحت تأثير النزعة إلى السيطرة، لا إلى الحرية، ونتائج هذه النزعة، في ظل جميع النظم السياسية، وتفاقم التناقضات إلى الحد الأقصى، فسببت بالمقابل الظلم القومي

والميل إلى الإلحاق والاعتداء على الاستقلال الوطني للشعوب، مما «يفضي في النهاية إلى اشتداد المقاومة ضدها».

ويعدّد تشي غيفارا أشكال الاستعمار بعد تأكيده أن الامبريالية أعلى أشكال الاستعمار، فيشير إلى قيام الاستعمار المباشر (العنف المجرد) والاستعمار الاقتصادي بالتسلل إلى البلدان المستقلة حديثاً عبر التعاون مع البرجوازيات المحلية الجديدة وتنمية برجوازية طفيلية ترتبط بشكل وثيق بمصالح الاحتكارات، من خلال صيغة التنافس بين بلدان متعاطفة سياسياً، تتيح الفرصة لإنشاء الاحتكارات الإمبريالية، إضافة إلى صيغ التحالفات والاتفاقيات الاقتصادية والمساعدات المشروطة التي تتيح توجيه الاقتصاد المحلي بما يخدم مصلحة الدول الرأسمالية والاحتكارات العالمية[٤٤].

ويلاحظ من العرض السابق استلهام هذه المفاهيم بشكل سياسي من التجربتين الكوبية والصينية، وإلى حد ما التوضيحات اللينينية لقطبي الماركسية ـ اللينينية الكلاسيكية ماركس وانغلز، بالإضافة إلى تأثيرات فرانز فانون.

٤ ـ الديمقراطية

إن المفهوم الثاني الرئيس من مفاهيم هذه المرحلة هو

مفهوم الديمقراطية، الذي يقارب في مضمونه أطروحة الديمقراطية في المرحلة القومية الاشتراكية. فهو يعني، بلغة الماركسية ـ اللينينية، دكتاتورية العمال والفلاحين، الديمقراطية التي تحجب، في مرحلة الثورة الديمقراطية أو «الدولة المركبة» بحسب تعبير حزب العمل الاشتراكي العربي ونايف حواتمة، الحرية عن الطبقات المستغِلة «كل الطبقات والمراتب الاجتماعية والعناصر السياسية التي تعارض سلطة العمال والفلاحين»، وفي هذا السياق يعتبر حزب العمل الاشتراكي العربي هذا النوع من الديمقراطية حقاً من حقوق الطبقات المستغلة ـ بفتح الغين ـ بعد ظفرها بالسلطة واحتفاظها بها بالعنف(٤٥).

ولا يختلف نايف حواتمة في كتابه **أزمة الثورة في الجنوب اليمني** مع هذا الطرح، فيربط بين هذه الديمقراطية ودولة العمال والفلاحين وطبيعة التناقضات التي تسود في هذه المرحلة؛ مرحلة «الدولة المركبة»: ويضيف حواتمة صيغة سلطة مجالس العمال والفلاحين «السوفياتات»، إذ يعتبر أن دولة العمال والفلاحين الفقراء والجنود هي المسألة المركزية في قضية «الثورة الوطنية الديمقراطية» حيث التسليم الكامل بحق الشغيلة الفقراء بقيادة البلاد لتصفية الطبقات المستغلة، وذلك بتحقيق انقلاب «طبقي جذري» يتناول قضايا الملكية وتركيب أجهزة الدولة، لتصبح بتكوينها السياسي والطبقي «دولة الشغيلة

والفقراء». وبهذا وحده يصبح شعار كل السلطة لمجالس العمال والفلاحين والجنود هو «التعبير الملموس عن ممارسة الديمقراطية الشعبية وتصفية كافة أشكال الحكم البيروقراطية والأتوقراطية»[٤٦].

ويؤكد عبد الفتاح إسماعيل هذا الفهم للديمقراطية الشعبية من خلال اعتباره صيغة مجلس الشعب الأعلى «التجسيد الحقيقي لسلطة العمال وحلفائهم الفلاحين وسائر الكادحين»، ويضيف إليه مجموعة من صيغ العمل الشعبي من أجل توسيع أطر مشاركة الجماهير وازدياد دور الطبقة العاملة في الحياة السياسية وتصريف شؤون الدولة، حتى تتجنب الثورة وتجربتها المخاطر التي تنجم عادة عن عزل الجماهير وعدم إشراكها في العمل السياسي[٤٧].

إن تناول مفهوم الديمقراطية يتطلب تناول مفاهيم أخرى مرتبطة بها، أبرزها مفهوم الحزب، كواحد من أهم آليات الديمقراطية، والذي قدمته أدبيات المرحلة عن طريق الربط بين البنى التحتية والفوقية في إطار الصراع الطبقي. فالجبهة القومية تعتبر أن الأحزاب والمنظمات السياسية لا توجد اعتباطاً، وشعاراتها مهما كان نوعها، فهي معبرة بالضرورة عن مصالح قوى اجتماعية معينة ومطامحها، الأمر الذي تعكسه في شعاراتها

وبراجها وتحركاتها، وحتى نوع مقاومتها لتطلعات القوى الأخرى وبراجها[٤٨].

وتشير الجبهة القومية إلى نظام الحزب الواحد لتقول إن الحزب الواحد هو إطار تنظيمي، تتفاعل فيه كل قطاعات الشعب العاملة لتقود وتوجه وتعبّر بحرية من خلاله عن إرادتها وأهدافها واتجاهاتها أثناء مسيرة الثورة، وفي مرحلة البناء الاجتماعي الاشتراكي. وهو صيغة للتحالف بين الطبقات، وليس التحالف الجبهوي بين منظمات، يسعى للتحول إلى حزب عبر بلورة الخط الفكري من خلال العمل وإيجاد المناخ الملائم وتوفير الشروط الموضوعية المؤدية إلى قيام الحزب الواحد ونجاحه.

وبذلك يكون الحزب هو أداة العمل الوطني الديمقراطي التي تستقطب القوى والعناصر الوطنية الديمقراطية كافة، والتي تفترض بالضرورة مبدأ القيادة الجماعية[٤٩]. وعلى ضوء هذا الفهم تشير الجبهة القومية إلى استحالة تحول منظمة برجوازية صغيرة بكاملها إلى حزب ماركسي ـ لينيني لتناقض مصالح البرجوازية الصغيرة مع مصالح تحالف العمال والفلاحين والفقراء، لكن ذلك لا يمنع تحول شرائح أو فروع هذه المنظمة إلى حزب ماركسي، كما حدث مع فرع حركة القوميين العرب

في اليمن (الجبهة القومية) التي سبقت المنظمة الأم بالتحول[٥٠].

ولا يختلف فهم الجبهة الشعبية، وحزب العمل الاشتراكي العربي، كثيراً، لكنه أكثر تحديداً لايديولوجيته، فيعرّف الحزب بأنه «تنظيم سياسي مسلح بالنظرية الاشتراكية العلمية، وهو الصيغة الأعلى لتنظيم وتعبئة القوى العاملة وحلفائها من الفلاحين والفقراء وشرائح البرجوازية الصغيرة. لذلك يتطلب الحزب النظرية الاشتراكية والقدرة على العمل التنظيمي والتعبوي»، بالإضافة إلى ربطها العمل العسكري بالعمل السياسي في بناء الحزب، إلا أن موقف حزب العمل يختلف عن موقف الجبهة القومية في بنية الحزب، كما سبقت الإشارة عند تحليل مفهوم العنف.

كذلك هذا هو رأي مجموعة محسن إبراهيم ونايف حواتمة في مسألة التحول، إذ إن الجبهة والحزب يجيزان إمكانية التحول استناداً إلى قوانين الديالكتيك والماديتين الديالكتيكية والتاريخية، ويذكر في هذا السياق:

ـ إن ظاهرة التحول أخذت تصبح عامة مع عالمية الثورة، وبالتالي لا بد من تحليلها ديالكتيكياً.

ـ إن شرط حدوث التحول هو وعي حيثيات الفكر المثالي

الذي يحكم المنظمة البرجرازية الصغيرة، وتوفر المعرفة الجديدة المتولدة من الممارسة واستيعاب الواقع.

ـ إن معرفة أسباب الظواهر وقوانينها تؤدي إلى «إمكانية إيجاد ظواهر مفيدة، وعرقلة تطور الظواهر الضارة، لأن الاعتراف بطابع القوانين الموضوعي لا يعني عجز الإنسان عن تغيير مفعول هذه القوانين.

ـ إن الظواهر مشروطة ببعضها سببياً، فهي لا تستبعد الأهداف ولا حرية فعل الإنسان.

ـ إن تطور المجتمع يتم نتيجة العمل المتمتع بالوعي الذي يتيح فرصة رسم الأهداف، وعندما يستخلص الإنسان أهدافه من قوانين تطور العالم المادي، يصبح النشاط العملي للإنسان من أجل تحقيقه لأهدافه ناجحاً.

ـ إن كل ذلك لا يعني عدم وجود صعوبات جمة أمام متطلبات إحداث التغيير في أية ظاهرة، لكنه يعني إمكانية السيطرة على القوانين بتوفير شروط العمل المطلوبة للقوانين المفيدة ولإلغاء شروط عمل القوانين الضارة.

وعلى ضوء كل ما تقدم، يمكن للعناصر اليسارية في بنية المنظمة البرجوازية الصغيرة الثورية قيادة عملية التحول وتنميتها

من خلال خطة هادفة، تعزز باستمرار القاعدة الاجتما ـ اقتصادية للمنظمة البرجوازية الصغيرة، مما يدفع باتجاه تعزيز النزعة اليسارية في صفوف المنظمة لتصبح تياراً قوياً قادراً على تحويل المنظمة البرجوازية الصغيرة المثالية، بأفقها الثوري، إلى حزب بروليتاري ماركسي ـ لينيني[٥١].

ولا تختلف أطروحات هذه المرحلة كثيراً عن مصادرها الماركسية، إذ يشرح لينين مقولات ماركس وانغلز في هذا السياق، ليؤكد تركيز الماركسية ـ اللينينية على مقولة عجز الديمقراطيات البرجوازية في المجتمعات الرأسمالية، لأنها «ديمقراطية الأغنياء»، والإمبريالية وحروبها تقوم على إنكار الديمقراطية، فحيثما يوجد عنف لا توجد ديمقراطية، أما دكتاتورية البروليتاريا فهي «ديمقراطية الشعب»، وبمقدار ما تتكامل، تزول الحاجة إليها فتضمحل ـ أي دكتاتورية البروليتاريا ـ الأمر الذي يربط بين الديمقراطية والدولة التي تضمحل بانتفاء الطبقات وتكوّن المجتمع الشيوعي، تأكيداً لمقولة انغلز حول حاجة البروليتاريا إلى الدولة، لا من أجل الحرية، لكن من أجل قمع خصومها؛ عندها يمكن الحديث عن الحرية بحيث تضمحل الدولة[٥٢].

وتؤكد الماركسية أهمية الحزب باعتباره «وحده القادر على

تأمين قيادة كفؤة لنضال الشغيلة الطبقي، حيث يصبح دور الحزب ذا أهمية كبيرة في عصر الإمبريالية الذي تبلغ فيه التناقضات الإمبريالية أقصى حدتها، مما يجعل الثورة الاشتراكية مهمة مباشرة وعملية»[٥٣].

ولا يختلف تحليل ريجيه دوبريه لتجربة الثورة الكوبية في اعتماد الأساس الطبقي لتحليل بنية الحزب، لكنه يشير إلى فارق بين العمل السياسي في المدن، وعمل رجال العصابات المقاتلين، إذ يؤكد قدرة المدينة على تحويل البروليتاريا إلى برجوازية صغيرة «كسولة»، في حين تحول الحياة العسكرية في مناطق القتال البرجوازية إلى بروليتاريا، من خلال العمل النضالي وطبيعته الشاقة. لذلك يؤكد دوبريه ضرورة وحدة القيادة السياسية العسكرية للثورة، مستلهماً تجربة كاسترو نفسه، الذي قاد العملين السياسي والعسكري، بعد أن أدى العمل السياسي في المدن، والمعزول عن واقع وطبيعة متطلبات عمل رجال العصابات، إلى نكسات شديدة ألحقت الأذى بالثورة[٥٤].

وهكذا يتضح من تقديم الماركسية بصيغتها الكلاسيكية أو الكوبية، وإلى حد ما الصينية التي لا تختلف كثيراً عن هذه الأطروحات، لقضايا الديمقراطية وأدواتها (الحزب والكفاح

المسلح)، أنها أداة للثورة، وليست فقط أداة لاستعادة حقوق الطبقات المسحوقة بالحرية من خلال «دكتاتوريتها في إطار دولتها». وهذا الجوهر هو الذي تأثرت به الحركة في طرحها مفهوم الديمقراطية، والحزب الثوري بنشاطه السياسي والعسكري في هذه المرحلة من مراحل تطورها الفكري، إلا أن الجبهة القومية في اليمن لم تطرح مفهوم دكتاتورية البروليتاريا، بشكل مباشر، واعتمدت مرحلية الطرح طبقاً لمرحلية التطور باتجاه الاشتراكية، وبالتالي، بنية وقيادة وايديولوجية الحزب الثوري، ودور الكفاح المسلح، وطبيعة التحالفات الطبقية التي تعمل في هذا الإطار وبحسب ظروف المرحلة.

٥ ـ الاشتراكية

لا ينفصل مفهوم الاشتراكية، كما طرحته أدبيات المرحلة، عن مفهوم الديمقراطية السابق عرضه، فكما ربط حزب العمل الاشتراكي العربي بين مفهومي التحرير والديمقراطية، ربط أيضاً بين مفهومي الديمقراطية والاشتراكية، وذلك نتيجة لترابط الثورة الوطنية الديمقراطية، بقيادة الطبقة العاملة، وتداخلها مع الثورة الاشتراكية، «حيث لا يمكن للانقلاب الديمقراطي أن يتحقق إلا بقيادة الطبقة العاملة وبناء القاعدة المادية التقنية للانقلاب الاشتراكي»، إذ تعني

الاشتراكية، في هذا السياق، «إلغاء الطبقات» وإقامة مجتمع لاطبقي «يتطلب توفير شروط أساسية، يأتي في مقدمتها تحقيق دكتاتورية البروليتاريا وفرض سيادة الطبقة العاملة على المجتمع» فرضاً تصبح معه نظريتها الكونية (المادية الجدلية) هي فلسفة حياة هذا المجتمع، ومنظار رؤية الكون، ونظريتها الاجتماعية (المادية التاريخية) هي منظار رؤيته للعلاقات الاجتماعية، ونظريتها الاشتراكية العلمية هي نظام حياة اقتصادي «لتؤكد أن المجتمع الاشتراكي مجتمع لا طبقي ولا يعرف الاستغلال ولا يسمح بعودته»(٥٥).

لكن الجبهة القومية، ومن خلال ميثاقها لعام ١٩٦٥، تقدم فهماً أكثر وضوحاً للاشتراكية، وإن كان أكثر قرباً من ميثاق عام ١٩٦٢ المصري، الذي طرح حتمية الحل الاشتراكي، وحدده بسلسلة من الإجراءات في المدينة والريف تهدف إلى إلغاء الفوارق بين الطبقات، ومشاركة قوى الإنتاج من عمال وحرفيين في السيطرة على وسائل الإنتاج من خلال المشاركة بإدارتها، وتوطيد التحالف بين العمال والفلاحين...

إلا أن ميثاق الجبهة القومية يتقدم على الميثاق المصري، بإضافة ضرورة تولي التنظيمات الشعبية الثورية، عملية توجيه وبناء الواقع الاجتماعي الجديد، فكرياً واقتصادياً وعسكرياً،

من خلال تحميل كل «مواطن ومواطنة» المسؤولية الكاملة في العمل والإنتاج، إضافة إلى تأكيده أهمية الجيش الشعبي الثوري القادر على حماية مكاسب الثورة وأهدافها، والشعب ومصالحه، وإرساء قواعد العدالة الحقيقية في أوساط الجماهير[٥٦].

لكن نايف حواتمة يقدم في كتابه **أزمة الثورة في الجنوب اليمني** تعريفاً مستلهماً من مجموعة وثائق قدمها عبد الفتاح إسماعيل ورفاقه، إذ تعني الاشتراكية في هذا السياق، تصفية أشكال الاستغلال الطبقية كافة في الريف والمدينة، وصولاً إلى توفير حق التمتع المتساوي في الأرض، وتصفية أشكال الاستغلال البرجوازي كافة، الكبير والصغير، الأجنبي والمحلي...[٥٧].

ويربط نايف حواتمة ـ بحسب هذا الفهم ـ مفهوم الاشتراكية بالدولة، فيقول إن المسألة المركزية في الثورة الاشتراكية، هي سلطة العمال والفلاحين والفقراء في الدولة الديمقراطية الشعبية، وذلك لأن الدولة آلة قهر طبقي، بين طبقة أو تحالف طبقات، ضد طبقة أو تحالف طبقات[٥٨].

إلا أن عبد الفتاح إسماعيل يوضح فهمه لمسألة الاشتراكية، بإشارته إلى اختلاف المراحل؛ فمرحلة الثورة الوطنية الديمقراطية مختلفة عن مرحلة البناء الاشتراكي، حيث

تتميز الأخيرة بالملكية العامة لوسائل الإنتاج ودكتاتورية البروليتاريا التي تحكم من خلال حزبها[٥٩].

كما يقول نايف حواتمة إن «الثورة الوطنية الديمقراطية» هي كسر حلقات التخلف في بلدان آسيا وأفريقيا وأمريكا اللاتينية، عن طريق انتهاج سياسات طبقية وايديولوجية جذرية، بالانحياز التام لايديولوجيا البروليتاريا ـ الماركسية ـ اللينينية ـ والطبقات المؤهلة في عصر الإمبريالية لحل معضلات التحرر الوطني، وبالتالي فإن الثورة الوطنية الديمقراطية «هي ثورة مركبة ترتبط ديالكتيكياً بالثورة الاشتراكية»، الأمر الذي يربط بين مهمات مرحلة التحرر الوطني والثورة الوطنية الديمقراطية، التي تهدف إلى إحداث انقلاب جذري في الملكية في الريف والمدينة، وتحقيق سلطة العمال والفلاحين الفقراء والجنود في دولة الديمقراطية الشعبية، من خلال قيادة تحالف هذه الطبقات المؤهلة تاريخياً «لأنها الوحيدة التي لن تخسر شيئاً» لإنجاز مهام المرحلتين معاً[٦٠].

أما حزب العمل الاشتراكي العربي والجبهة الشعبية فيقصران طرح مفهوم الثورة على ارتباطه بمرحلة الثورة الوطنية الديمقراطية، استلهاماً للتجربتين الفييتنامية والكوبية، فالثورة هي الثورة الوطنية الديمقراطية... وهي ثورة وطنية لأنها «ضد

الإمبريالية وإسرائيل»، وطبقية لأنها «ضد الإقطاع والرأسمالية». وقوى الثورة هي العمال والفلاحون والبرجوازية الصغيرة وقطاع من البرجوازية الوطنية غير المرتبطة بالاستعمار، بقيادة تحالف العمال والفلاحين، لأن البرجوازية الصغيرة عاجزة عن القيام بمهمات التحرر الوطني، وبالتالي تحمل فكر الطبقة العاملة ونظريتها.

وهذه الثورة هي ثورة وطنية ديمقراطية تضع الأمة العربية على عتبة التحول الاشتراكي، إذ إنها ثورة وطنية ديمقراطية ذات أفق اشتراكي.

ومهام هذه المرحلة هي تعبئة قوى العمال والفلاحين وحشدها، من خلال تنظيم سياسي يلتزم بالاشتراكية العلمية، ويعتمد أسلوب الكفاح المسلح، ليتغلب على قوة الخصم التقانية (التكنولوجية) عن طريق الحرب طويلة المدى، وبذلك فإن المهمة الرئيسية هي مهمة التحرير، ثم الانتقال إلى الدائرة العربية؛ والتحالف مع قوى حركة التحرر الوطني العربية، من خلال تعزيز الحالة الجماهيرية المؤيدة للكفاح المسلح، مما يضفي بعداً قومياً على العمل من خلال خلق «القوة الفلسطينية العربية» و«الاستراتيجيا الفلسطينية العربية»، وبذا، فإن مهمة حركة التحرر الوطني العربية في إطار مرحلة التحرر الوطني التي تمهد

للتحول الاشتراكي والوحدة وتتصل بهما، هي:

١ ـ تعميم الثورة في العالم الثالث وترابطها وانتظامها في استراتيجيا ثورية موحدة.

٢ ـ تجديد وحدة المعسكر الاشتراكي كي يستأنف دوره كقوة كبرى رادعة للاستعمار الجديد.

٣ ـ إعادة النظر في تطبيق سياسة التعايش السلمي، وفق صيغة جديدة لا تعطي للاستعمار الأمريكي الفرصة الدائمة لاستثمارها لصالحه[٦١].

إلا أن الفهم الأكثر دقة ووضوحاً لمجموعة المفاهيم هذه تقدمه الجبهة القومية لتحرير جنوب اليمن، فالثورة هي «تعبير عن الحاجات المادية للفئات التحتية للمجتمع ككل»[٦٢]، وعند عبد الفتاح إسماعيل هي تجسيد لجوهر رفض الجماهير للظلم الاستعماري والطبقي.

وتحدّد الجبهة القومية الطبقات في المجتمع اليمني، بأنها: شبه الإقطاع، التي تتمثل في غالبيتها بالأسر السلاطينية، وخطورتها ليس في وضعها الاقتصادي وحسب، بل في تخلفها ورجعيتها الفكرية. ثم البرجوازية الأجنبية، وهي ليست طبقة محلية بقدر ما هي امتداد للوجود الاستعماري، والبرجوازية

المحلية، ذات الطابع المرتبط بالرأسمال الأجنبي ارتباطاً ذيلياً، والبرجوازية الصغيرة، المكونة من صغار التجار المحليين والحرفيين والمهنيين والموظفين، مدنيين وعسكريين. . . الخ.

أما الفلاحون المعدمون وفقراء الفلاحين والفلاحون المتوسطون، فهم قوة الثورة الأساسية. وأخيراً، العمال، وتتسم طبقتهم بالضعف في واقع اقتصاد مديني خدمي، بالإضافة إلى ضعف الوعي الطبقي.

وتستثني الجبهة القومية، البرجوازية الوطنية الكبيرة لأنها غير موجودة في إطار التركيب الاجتماعي الاقتصادي الطبقي في اليمن، وتشير إلى أثر الطابع القبلي الناتج من التخلف الاقتصادي، وعدم قدرة الحركة الوطنية على الوصول إلى مناطق القبائل في الأرياف قبل الثورة، الأمر الذي يحكم ولاءات قوى الثورة.

وهكذا، تحدّد الجبهة القومية مرحلية العمل النضالي بتقسيم المهمات إلى مراحل هي:

أ ـ **مرحلة الثورة الشعبية** ضد الاستعمار، ومهماتها إنجاز التحرر الوطني وطرد المستعمرين، ثم حل التناقضات الاجتماعية في إطار مرحلة الثورة الوطنية الديمقراطية بالطريقة التي وردت في ميثاق سنة ١٩٦٥، والتي تركز على تحرير

الاقتصاد الوطني من سيطرة الرأسمال الأجنبي في المدينة والاستغلال الإقطاعي في الريف، عن طريق سلسلة من الإجراءات. وهنا تؤكد الجبهة مرحلية التحول، إذ إن الانتقال من مرحلة الإقطاع وشبه الإقطاع إلى مرحلة الاشتراكية، لا يعني القفز عن المراحل.

ب ـ ثم تأتي **مرحلة الثورة الوطنية** بآفاقها الاشتراكية، فتؤكد الفارق بين مهام مرحلة الثورة الديمقراطية ومهام البناء الاشتراكي، فتشير إلى ضرورة تبني ايديولوجية الطبقة العاملة من خلال تأكيدها أهمية الفكر، فهي «الثورة المركبة» التي تجمع بين النهج الديمقراطي والأفق الاشتراكي للثورة. وتتطلب استخدام الفكر الاشتراكي، لا لتفسير العالم فقط، بل لتغييره، ويعني ذلك إنجاز مهام محددة وتوفير الشروط المادية الموضوعية والذاتية لمرحلة كاملة تؤسس فيها القاعدة المادية والتقنية الضرورية للانتقال إلى المرحلة التالية.

وتجدر في هذه المرحلة ملاحظة اختلاف التحالفات الطبقية، لذلك تدعو إلى تطوير دور الطبقة العاملة وتعزيز حجمها وتحالفها مع الفلاحين والفلاحين التعاونيين، حتى لا يظل الدور القيادي في يد البرجوازية الصغيرة، وذلك ببناء اقتصاد يعتمد القطاع العام والقطاع المختلط بقيادة الأول، الأمر

الذي يقود إلى تغيير البناء الفوقي، بحيث تعكس السلطة طبيعة البناء التحتي للمجتمع، فتكون السلطة الوطنية الديمقراطية تعبيراً عن دكتاتورية قوى الشعب صاحبة المصلحة في الثورة. وهذا يتطلب أيضاً تطوير الوجدان الجمعي بالبناء الثقافي والإبداعي الفني، وتطوير دور الحزب أيديولوجياً وطبقياً ليعكس كل ما سبق.

وتؤكد الجبهة اختلاف كل ذلك عن مرحلة الاشتراكية التي تتطلب وجود قاعدة مادية تصنيعية ثقيلة سمتها الرئيسية الملكية العامة لوسائل الإنتاج، حتى في علاقات العمل التعاوني، إذ يحتل دور وطابع الملكية العامة لوسائل الإنتاج، هذه العلاقات بالإضافة إلى سلطة البروليتاريا بقيادة حزبها(٦٣).

إن كل ذلك يقود إلى طرح مفهوم الدولة، فعلى الرغم من اعتبار المرحلة مرحلة تحرر وطني، إلا أن مفهوم الدولة تم تداوله في أدبيات هذه المرحلة... حيث يقدم نايف حواتمة مفهوم الدولة، بأنها، آلة القهر الطبقي بيد طبقة أو تحالف طبقات ضد طبقة، أو تحالف طبقات، حيث تستخدم التشريعات والقوانين السائدة لفرض عملية القهر. فالتشريعات والقوانين تمثل البنى الفوقية للبنية الطبقية التحتية، بحسب قاعدة «من يملك يحكم»، لذلك فإن الدولة المؤهلة للقضاء على

الصيغة القديمة وتنفيذ البرنامج الاشتراكي هي دولة جديدة تقوم على أنقاض الدولة القديمة؛ هي دولة العمال والفلاحين والجنود الفقراء، ضد الإقطاعية وأغنياء الفلاحين والرأسمالية الأجنبية والمحلية[٦٤].

وتقدّم الجبهة القومية تعريفاً شبيهاً بتعريف نايف حواتمة، إذ تقول إن الدولة هي تنظيم خاص للقوى الطبقية، تنظم العنف لاضطهاد طبقة أو طبقات معينة، وتشرح في إطار تعريفها الدولة كيف نشأت الدولة البرجوازية بعد أن قضت على الإقطاع، وبالتالي، فإن القضاء على الدولة البرجوازية لا يمكن أن يتم إلا بتنظيم البروليتاريا تنظيماً مسلحاً بنظريتها وأسلحتها في إطار نظرية مرحلية العمل الذي سبقت الإشارة إليه[٦٥].

ويقدم محسن إبراهيم مفهوم «الدولة الوطنية»، وهي الدولة الممثلة لمصالح طبقة «بيروقراطية برجوازية عسكرية وإدارية» والخاضعة لسيطرتها، والمنسلخة عن أصولها البرجوازية الصغيرة، بحيث أصبحت تتناقض معها ـ مصلحة ونظاماً ـ بالإضافة إلى تناقضها مع العمال والفلاحين[٦٦].

وبالعودة إلى هذه المفاهيم في مصادرها الأصلية، نجد، بمقتضى المفهوم الماركسي الكلاسيكي، أن الاشتراكية هي

مجتمع ينمو من الرأسمالية مباشرة، وأول شكل للمجتمع الجديد، الذي تمثل الشيوعية مرحلته الأرقى، حيث الملكية العامة لوسائل الإنتاج، التي لا تكون في ظل الاشتراكية إلا بصيغة ملكية حكومية وملكية تعاونية. والاشتراكية هي الهدف النهائي والنتيجة الضرورية لتطور القوى المنتجة في المجتمع، وتحققها الطبقة العاملة عندما تدرك ضرورتها، فتبدأ بنفسها النضال من أجلها. وفي المجتمع الاشتراكي طبقتان: هما الطبقة العاملة والفلاحون التعاونيون، بالإضافة إلى المثقفين، حيث لا تلغى الفوارق بين المدينة والريف، والعمل الذهني والعضلي، وهذا ما يشكل أساس البناء الطبقي في المجتمع الاشتراكي. ولا يوجد تناقضات تناحرية بين هذه الطبقات في المجتمع الاشتراكي أسوة بالتناقضات التناحرية بين الطبقات في المجتمعات الرأسمالية، إذ تسود علاقات طبقية تناحرية بين طبقتي البروليتاريا والفلاحين من جهة، والرأسمالية والإقطاع من جهة أخرى[٦٧]، وهي «إلغاء استغلال الإنسان للإنسان» بالمفهوم الكوبي للاشتراكية[٦٨].

والثورة هي مجمل التحولات السياسية والاقتصادية المؤدية إلى القضاء التام على علاقات الاستغلال، وإقامة دعائم المجتمع الاشتراكي، فهي ثورة البروليتاريا للتخلص من الاستغلال والاضطهاد القومي والبطالة والفقر، من خلال تحطيم النظام

الرأسمالي وجهاز الدولة البرجوازي، وإنشاء دولة بروليتارية جديدة تقيم دعائم المجتمع الاشتراكي[٦٩].

والثورة، بحسب المفهوم الصيني، هي الأداة التي يتم بها تحقيق التطور الاجتماعي وحل التناقض الموجود في المجتمع الطبقي، والإطاحة بالطبقات الحاكمة الرجعية، ليظفر الشعب بالسلطة السياسية، وهي «ليست ضرورية كل الضرورة فحسب، بل هي ممكنة كل الإمكان. . . فهي حقيقة علمية أكدها تاريخ الجنس البشري»[٧٠].

أما القوى المحركة للثورة، فهي تلك الطبقات الاجتماعية الصانعة للثورة والمقاتلة ضد الطبقات الرجعية من أجل انتصار علاقات الإنتاج الجديدة، بحيث تتولى القيادة، إحدى الطبقات الصانعة لها، وتحديدها يعتمد على طبيعة الثورة، والظروف التاريخية، التي تفجرت فيها. ففي الاشتراكية تكون القوى المحركة للثورة من البروليتاريا والفلاحين، أما في البلدان النامية فيحددها القوام الاجتماعي للبلد، حيث توجد جميع الطبقات، وهي الإقطاعية والبرجوازية والكمبرادورية الموالية للإمبريالية، وطبقة عاملة وفلاحون وبرجوازية وطنية وبرجوازية صغيرة، حيث تكون كل هذه الطبقات، ما عدا البرجوازية الموالية للإمبريالية وكبار الإقطاعيين، مؤهلة للمشاركة في الثورة بشكل

أو بآخر، إلا أن الطبقة العاملة التي يزداد تعدادها باستمرار هي واحدة من القوى الأساسية المحركة للثورة[٧١].

وبذلك تكون مهمات التحرر الوطني، كما يوضحها لينين، هي تصفية السيطرة السياسية والاقتصادية للإمبريالية والاحتكارات الأجنبية، وتحقيق الاستقلال السياسي والاقتصادي، وتأسيس دولة وطنية ذات سيادة، وتصفية مخلفات الإقطاعية والعلاقات القبلية وما قبل الإقطاعية التي يشكل أصحابها السند الاجتماعي الرئيسي للإمبريالية داخل البلدان المستعمرة والتابعة، واجتثاث بقايا السيطرة الاستعمارية في الحياة السياسية الداخلية، وإشاعة الديمقراطية في الحياة الاجتماعية[٧٢].

ويستكمل خروتشوف مهمات التحرر الوطني، بالإشارة إلى أنه على البلدان النامية المتحررة أن تعتمد قبل كل شيء على قواها الذاتية، لتحقيق الظفر النهائي بالاستقلال الاقتصادي والتحرر النهائي من نير الاحتكارات الأجنبية، وتأمين نمو الاقتصاد الوطني نمواً متسارعاً، وبذل أقصى الجهود للتغلب على التخلف الناجم عن السيطرة الاستعمارية المزمنة[٧٣].

أما كوبا، فتقدم مهمات التحرر الوطني بإيقاع الهزيمة بالإمبريالية والاستيلاء على السلطة، مما يوصل إلى مهمة تصفية

الطبقات المستغلة، وإقامة الأممية البروليتارية بالتحالف بين الشعوب النامية والدول الاشتراكية، التي عليها المساهمة المادية في إنماء الأقطار المتطورة السائرة في طريق التحرر ومساعدتها لتهيئة الشروط التي تتيح انتهاج طريق الإلغاء النهائي للاستغلال.

وعلى المستوى الداخلي، تؤكد التجربة الكوبية ضرورة العمل على إزالة السيطرة الاقتصادية الإمبريالية، وتصفية الطبقات المستغلة، من أجل رفع المستوى الحياتي للشعوب، وإقامة رأسمالية الدولة، بتمليك وسائل الإنتاج للدولة، وتخطيط البناء الاقتصادي للمجتمع الجديد، حيث يشكل التخطيط أساساً مهماً من أساسات البناء الاشتراكي، بالإضافة إلى توفير الأساس المادي للبناء الاشتراكي من خلال التصنيع واكتساب التقنية، واعتبار الزراعة دعامة التطور، وتحويلها للتكيف مع متطلبات علاقات الإنتاج والملكية الجديدة. بالإضافة إلى التقنية الجديدة. وينتهي إلى ضرورة تكريس جزء كبير من الدخل الوطني للاستثمارات ـ غير المنتجة ـ الثقافية والتعليمية(٧٤).

ولا يختلف أي من أصحاب الاتجاهات الماركسية، سواء بصيغتها الكلاسيكية أو الصينية أو الكوبية، على مفهوم الدولة،

إذ اعتبرها الجميع «آلة قهر طبقي» ظهرت عند درجة معينة من التطور الاجتماعي لتمثل مصالح الطبقة الأقوى والمسيطرة اقتصادياً، وعلى رغم تعدد أشكال الدولة، إلا أن جوهرها واحد، وبالتالي، تحقق دكتاتورية البروليتاريا أو الفلاحين أو تحالف الطبقات المستغَلة دولتها، ومن ثم تضمحل الدولة في المجتمع الشيوعي، إذ تنتفي الفوارق بين الطبقات(٧٥).

٦ ـ الوحدة

المفهوم الرئيسي الأخير من مفاهيم هذه المرحلة هو مفهوم الوحدة، وهو ليس بجديد على مفاهيم الحركة، بل إنه أكثر المفاهيم تداولاً في أدبيات الحركة في مراحلها الفكرية الثلاث، إلا أن مضمونه تعرض لتغيرات كثيرة عبر المراحل، عُبر عنها بتغيير موقعه من جملة شعاراتها. فبعد أن كانت شعارات الحركة تضع الوحدة في المرتبة الأولى، انتقل المفهوم ليحتل المرتبة الأخيرة في شعارات هذه المرحلة. ومن جملة الانتقادات التي وجهت إلى المضامين السابقة لهذا المفهوم، انتقد محسن إبراهيم الشعارات كافة التي رفعت حول موضوعة الوحدة، وقال إنها سبب الكثير من السياسات الخاطئة(٧٦).

إلا أن حزب العمل الاشتراكي العربي، أكد أن الوحدة هي التعبير عن «عواطف ومشاعر قومية»، وهي أيضاً «تعبير

عن مصلحة الطبقة العاملة، وسائر الجماهير الكادحة في الحياة الكريمة»، مشيراً إلى البعد الاقتصادي في الوحدة لجهة تجميع الإمكانيات الاقتصادية العربية، وتوظيفها لصالح عموم «الجماهير الكادحة»، مضيفاً بعداً آخر لدور الاستعمار في واقع التجزئة المشار إليه في مراحل سابقة، وهو البعد الاقتصادي، حيث يمثل واقع التجزئة الذي فرضه الاستعمار، تجزئة الإمكانيات الاقتصادية العربية(٧٧). وكل ذلك لا ينفي ـ من وجهة نظر حزب العمل الاشتراكي العربي ـ ضرورة إعادة صياغة مفهوم الوحّدة وإعطائه مضامين طبقية وايديولوجية مختلفة عن السابق، وبهذا المعنى يصبح تحقق الوحدة مرهوناً بمصلحة «جماهير العمال والفلاحين»، ووحدة الأداة القادرة على شحذ مشاعر الجماهير وبلورة وعيها بأهمية الوحدة الاقتصادية. فوحدة الطبقة العاملة هي «الأساس الموضوعي لوحدة شعوب مختلف الأقطار العربية. . . ولا تتحقق دون نضال جماهير العمال والفلاحين بقيادة قواها التقدمية»(٧٨).

فالوحدة تحولت في هذه المرحلة من الوحدة المطلقة الكلية بأبعادها المثالية إلى وحدة ذات أساس موضوعي مادي، هو وحدة الطبقة العاملة وأداتها الواعية أهمية الوحدة الاقتصادية، القادرة على إلغاء الدور الاستعماري. . . ويلاحظ أن هذا التعريف، على رغم اعتماده أساساً مادياً هو وحدة

الطبقة العاملة، إلا أنه لا يلغي الأساس المعنوي بتركيزه على دور وعي الطبقة العاملة.

ولا تضيف الجبهة القومية كثيراً إلى هذا المفهوم، إذ تعتبرها «وحدة النضال الثورية... لجماهير الشعب ذات المصلحة الحقيقية وعلى أسس ثورية سليمة»، وهي، واجب قومي. وبهذا المعنى ينبغي ألا يترك لأهمية الوحدة «إسدال الستار عن التناقضات داخل المجتمعات العربية»، لذلك ينبغي أن تنطلق من واقع «التعدد في العمل الثوري» الذي يحقق بالتالي، وحدة العمل الثوري بما يمتلكه من وضوح فكري ودراسة شاملة لكل متطلبات الوحدة الثورية(٧٩).

وبالإضافة إلى استمرار طرح مفهوم الوحدة بمضامينه الجديدة، تضفي أدبيات المرحلة التي قدمت وجهة نظر حزب العمل الاشتراكي العربي والجبهة الشعبية لتحرير فلسطين، بعداً قومياً للمرحلة الماركسية، وبعداً ثورياً للفكر القومي... فتشير إلى أن فهم الماركسية كـ«منهج جدلي» هو وسيلة الفهم الدقيق للظاهرة القومية التي حاولت البرجوازية الأوروبية استغلالها... لكنها لا توضح كيف... في ظل الصمت المطبق إزاء مجموعة المفاهيم التي تمت معالجتها في المرحلتين الفكريتين السابقتين، مثل الأمة، والقومية، والروابط القومية

وغيرها، على الرغم من تقديم الأدبيات الماركسية باتجاهاتها المختلفة، تفسيرات وحلولاً متعددة للمسألة القومية، وهي تكتفي في هذه المرحلة بشرح البعد القومي، بالإشارة إلى ضرورة التلاحم بين الثورتين الفلسطينية والعربية، وإعطاء هذا التلاحم بعداً عملياً من خلال طرح مفهوم «قواعد الارتكاز» الذي عبّر عنه بشعارات من نوع «هانوي العرب». ومن خلال التحليل تؤكد هذه الأدبيات أن الثورة الفلسطينية لا تعيش في ظل ظروف عربية معرقلة لها، وأن استراتيجيا تحرير فلسطين ينبغي أن تكون متلاحمة باستراتيجيا عربية، فمعركة فلسطين مدخل «نحو الحضارة والعصر»(٨٠).

ومع كل هذه التطورات في مفاهيم المرحلة ومواقفها، إلا أن الموقف من الأحزاب الشيوعية العربية، لم يتغير جوهرياً على رغم التعاون بين أحزاب شيوعية عربية ـ وبالذات العراقي بشقيه ـ مع الجبهتين الديمقراطية والشعبية، والإعلان عن علاقات تحالفية كفاحية، وانتقاد مباشر لسياسة العداء السابق، والتأكيد المستمر بأن هذه المنظمات المنبثقة عن الحركة ليست بديلاً من الأحزاب الشيوعية العربية. فجوهر الموقف بقي يدور في إطار اعتبار الأحزاب الشيوعية العربية أحزاباً إصلاحية معبرة عن موقف البرجوازية الصغيرة الانتقائي الملتزم بمقررات موسكو(٨١).

وبذلك تؤكد الحركة من خلال هذا الموقف استمرار التعامل مع الأحزاب الشيوعية العربية على أساس المواقف السياسية والايديولوجية.

أما مسألة الموقف من الدين، والتي سبق للمرحلتين الماضيتين التعامل معها مفهومياً بربط القومية والاشتراكية بالدين، فقد صمتت أدبيات المرحلة كلياً عن تناولها في الفترة التي يغطيها هذا البحث...

وتجدر الإشارة إلى أن التغيير في مضمون مفهوم الوحدة، والموقف من الأحزاب الشيوعية، في هذه المرحلة، قد ارتبطا بقبول أكبر لأطروحة الأممية التي رفضت بشدة في المرحلة القومية المثالية.

* * *

إن ما حدد أطروحات الحركة، خلال هذه المرحلة، رغبتها في أداء دور سياسي متميز من الحركتين الكبريين في الحياة السياسية العربية؛ الحركة الشيوعية بأحزابها العربية، والحركة القومية ممثلة بحزب البعث والتيار الناصري، فوجدت لنفسها موقعاً في إطار ما سمي حركة اليسار الجديد العربية، حيث شهدت المرحلة ولادة مجموعة كبيرة من المنظمات الجديدة، مثل حزب العمال الشيوعي، والحزب الشيوعي

الماركسي ـ اللينيني في مصر، ومنظمة العمل الشيوعي، وجماعة الشعلة في لبنان، ومجموعات اليسار الجديد التونسية المتأثرة بشكل مباشر بمجموعات اليسار الجديد الفرنسية، وحزب العمل الشيوعي في سوريا، والحزب الشيوعي / اللجنة المركزية في العراق. وقد عزز هذه الحركة جزء من يسار أوروبي متأثر بأفكار غرامشي والتوسير وهربرت ماركوزا وسارتر، إلا أن تأثيرات هؤلاء الفكرية والفلسفية لم تصل إلى الحركة، وإن وصلتها، فقد تم التعبير عنها بمجموعة من الممارسات الفوضوية لم تنعكس جدياً في أدبيات هذه المرحلة بقدر انعكاس أدبيات اليسار المتمثل بالفكر الكوبي والصيني، خصوصاً في موضوع التحرر:

ـ إن المسألة الأولى اللافتة للنظر في فكر هذه المرحلة، وفي ظل الاستلهامات المتنوعة والكثيرة من مصادر الماركسية ـ اللينينية بصيغها المختلفة، هي الصمت الكامل عن معالجة المسألة القومية، مع أن الماركسية بصيغها المتعددة قدمت أجوبة وحلولاً لهذه المسألة، مما يشير إلى إضفاء البعد القومي على الاستراتيجيا السياسية في هذه المرحلة ليس أكثر من محاولة للإبقاء على صلة ما بتاريخ الحركة القومي، في إطار رؤية براغماتية للعلاقة بين التحرير والعروبة. فبما أن التحرير أولاً، وأن المقاومة المسلحة لا يمكن لها أن تنجح في ظروف معرقلة

لها، فلا بد من إيجاد صلة ما بالمحيط العربي بتأكيد دوره الذي تغيّر من دور للأنظمة الوطنية العربية، التي ثبت إخفاقها بعد هزيمة حزيران/ يونيو، في مرحلة القومية الاشتراكية، إلى دور الجماهير العربية. وهذا ما كان في مرحلة القومية المثالية، وما تغير هو المفردات، فالأمة العربية اللاطبقية هي الآن الجماهير الكادحة التي ستحضن الكفاح المسلح وتدعمه وتمارسه أيضاً...

ـ يلاحظ من تحليل المفاهيم، الانتقائية الشديدة في التعامل مع الأطروحات الماركسية من مصادرها المختلفة. فهناك استلهامات من مصادر ماركسية كلاسيكية في موضوعتي الدولة والثورة، وماركسية صينية كما قدمتها التجربتين الصينية والفييتنامية في آسيا، والكوبية في أمريكا اللاتينية، ومفهوم التناقض كما طرحه ماوتسي تونغ، ودور الفلاحين، والكفاح المسلح، ونظرية الدفاع الذاتي، وقواعد الارتكاز... وكل ذلك، تم في إطار الايديولوجيا الهادفة إلى تسويغ الممارسة السياسية، وليس من أجل بناء نسق فكري مؤسس لحركة سياسية ناهضة، الأمر الذي تجلى بالصمت عن معالجة موضوعات الحرية والمعاصرة والتراث في عمقها الفكري الاقتصادي الاجتماعي، لذلك بقيت الحركة محافظة في علاقتها بالتراث والمجتمع، ثورية في سلوكها السياسي.

ولا يقف الأمر عند استلهام المفاهيم، بل يشمل استلهام المفردات والجمل ذاتها، كاستعمال مقولة لينين «الإمبريالية أعلى مراحل الرأسمالية» وريجيه دوبريه «ثورة في الثورة» و«التحليل الملموس للواقع الملموس»... الخ.

- إن هذه الانتقائية لم توصل إلى التناقض والتفاوت في تكامل ثورية المفاهيم في أبعادها السياسية والاجتماعية والاقتصادية فقط، بل قادت إلى تناقضات حتى في المجال الايديولوجي، الذي تعاملت معه أطروحات المرحلة. ففي الموضوعة الأولى (موضوعات ٥ حزيران/يونيو) ونقد البرجوازية الصغيرة، تتمايز المواقف في ضوء التمايز في الموقف من دور البرجوازية الصغيرة وموقعها في التحالفات الطبقية للمرحلة، بالإضافة إلى موقع شرائح من البرجوازية الكبيرة. ففي حين يطالب الاتجاه الأول (نايف حواتمة ومجموعته) بإلغاء دور البرجوازية الصغيرة القيادي وإعطائه للبروليتاريا والثورة على الأنظمة الممثلة للبرجوازية الصغيرة، يشير الاتجاه الثالث (حزب العمل الاشتراكي العربي والجبهة الشعبية) ـ ويتفق معه الاتجاه الثاني (الجبهة القومية في اليمن) ـ إلى دور البرجوازية القيادي، إلى حين تبلور طبقة عاملة قادرة على القيادة بالتحالف مع الفلاحين، وضرورة اتساع إطار التحالفات الطبقية في مرحلة التحرر الوطني، لتضم شرائح من البرجوازية الوطنية

ذات المصلحة بالتحرير، مما ينعكس على الموضوعة الثانية؛ نقد وتحليل تاريخ حركة القوميين العرب، فيطالب الاتجاه الأول بتصفيتها، فيما يؤكد الاتجاه الثالث ضرورة استمرارها، بأفق أكثر ثورية، من خلال تحويلها التدريجي إلى حزب ماركسي ـ لينيني، يتبنّى ايديولوجية الطبقة العاملة.

ومع كل ذلك تتفق الاتجاهات الثلاثة على مرحلية الثورة، ويطرح الاتجاهان الأول والثالث مرحلة التحرر الوطني، لكن الأول يقفز إلى مرحلة الثورة الاشتراكية، وكأنه يعلن سياسة «حرق المراحل» من خلال موقفه من البرجوازية الصغيرة وطرح المفهوم الماركسي الكلاسيكي للدولة، وإعلان اشتراكية تتضمن دكتاتورية البروليتاريا ومجتمعاً لا طبقياً، مما يوحي بوجود خلط بين مفهومي المرحلية من جهة، والاشتراكية والشيوعية من جهة أخرى.

وفي حين تتداخل المراحل بشكل يوحي بفوضى فكرية كبيرة في أطروحات الاتجاه الثالث ومفاهيمه، فالمرحلة مرحلة تحرر وطني تتطلب قيادة البرجوازية الصغيرة، واتساع طيف التحالفات الطبقية. وهي أيضاً مرحلة ثورة وطنية ديمقراطية، وثورة وطنية ديمقراطية بآفاق اشتراكية، وثورة ديمقراطية اشتراكية. وهذا يفرض دكتاتورية البروليتاريا ـ التي لم تنضج بعد بحسب التحليل الأول ـ وتأسيس القاعدة المادية لمجتمع

اشتراكي لاطبقي في دولة «سيحررها الكفاح المسلح» بعد أن تتلاحم قوى الثورتين «الفلسطينية والعربية»، ببرنامجها المنقول حرفياً من غيفارا(٨٢)، وبفرض دكتاتورية البروليتاريا ونظريتها الفلسفية المادية الديالكتيكية، ونظريتها الاجتماعية المادية التاريخية، ونظريتها الاقتصادية الاشتراكية العلمية، بقيادة حزبها الطليعي، المسلح بايديولوجيتها، لإقامة المجتمع اللاطبقي...! مما يعود بنا إلى تأكيد وجود خلط في المفاهيم ومضامينها لا يقف عند حدود الخلط بين مفهومي الاشتراكية والشيوعية، بل هناك خلط في مفهوم المرحلية ومهمات كل مرحلة ومتطلبات تحالفاتها الطبقية، وطبيعة البنية الاقتصا ـ اجتماعية في المجتمع الذي ستتحقق فيه المتغيرات الثورية المطلوبة، بالإضافة إلى الخلط في مفاهيم أخرى كثيرة، ونقص المعرفة بالمفاهيم المستلهمة ذاتها وفي سياقاتها الحقيقية، إذ نقلت من سياقات مجزوءة، لتوضع في غير مكانها.

ـ هذه الانتقائية، وبالتالي، الفوضى الفكرية، واختلاط المفاهيم، انعكست أيضاً في صيغة انتقائية، وخلط في المنهج؛ ففي حين اعتمد الاتجاه الأول (نايف حواتمة ومجموعته) بعض أسس المادية التاريخية، وتحديداً الصراع الطبقي للتحليل، اعتمد الاتجاه الثالث بعض أسس المادية الديالكتيكية، وتحديداً قانون التناقض من قانون وحدة وصراع الأضداد في المنهج الجدلي.

لكن هذه المنهجية لا تستمر طويلاً، إذ تعالج كل موضوعة بمنهجية مختلفة، مع الأخذ بعين الاعتبار أن الجميع أعلنوا أنفسهم حركات تستلهم الماركسية ـ اللينينية، كمرشد ودليل للعمل. بمعنى أن ما سيتم استلهامه هو المنهج الديالكتيكي لتحليل الواقع العروبي وتحديد استخلاصات التحليل في إطار نظرية ثورية خاصة. لكن ما حدث هو محاولات محدودة في تطبيق المنهج الديالكتيكي، وأيضاً التعامل الايديولوجي مع المنهج، والذي تجلّى في تحليل حزب العمل الاشتراكي العربي لحركة القوميين العرب وصراعاتها السياسية، إذ اعتبر التناقض بين يسار الحركة ويسار يسارها تناقضاً ثانوياً، ومع ذلك استطاع هذا التناقض شق الحركة وإنهاءها عملياً، فكيف يكون مثل هذا التناقض ثانوياً وينتهي إلى مثل هذه النتيجة؟!..

من جهة أخرى، وفي إطار التناقضات الرئيسية التي أدت إلى تحول الحركة، يتحدث التحليل عن تناقض بين الفكر المثالي والفكر الاشتراكي العلمي، مفترضاً انتشار هذا الفكر إلى الدرجة التي تحدث التناقض، مما يوحي بعدم معرفة الواقع الموضوعي الذي تعمل فيه التناقضات، والذي انتهى إلى إسقاط قسري للمقولات الماركسية، سواء في المنهج الديالكتيكي أو المادية التاريخية، على واقع المجتمع العربي بتناقضاته وتنوعاته المختلفة.

هوامش الفصل الرابع

(١) اللجنة التنظيمية للجبهة القومية، **كيف نفهم تجربة اليمن الجنوبية** (بيروت: دار الطليعة، ١٩٦٨)، ص ١٨٨.

(٢) انظر: الجبهة الشعبية لتحرير فلسطين، **الجبهة وقضية الانشقاق** (بيروت: الجبهة الشعبية لتحرير فلسطين، لجنة الإعلام المركزية، ١٩٧٠)، ص ٥٤ ـ ٥٥ و٧٣؛ منظمة الاشتراكيين اللبنانيين، **لماذا منظمة الاشتراكيين اللبنانيين؟ حركة القوميين العرب من الفاشية إلى الناصرية: تحليل ونقد**، قدّم له محسن إبراهيم (بيروت: دار الطليعة، ١٩٧٠)، ص ١٧٢ ـ ١٧٥ و١٨٩ ـ ١٩١؛ **موضوعات طريق الثورة**، ط ٤ (بيروت، النشرة المركزية لحزب العمل الاشتراكي العربي، آذار/مارس ١٩٧٨)، ص ٩٤ ـ ١٠٠، ١١٨ ـ ١٢٩ و١٧٧ ـ ٢٠٠؛ المصدر نفسه، ص ٤١ ـ ٦٦ و٦٩ ـ ٧٠، والجبهة الشعبية لتحرير فلسطين، «التقرير التنظيمي للمؤتمر الرابع،» (غير منشور، نيسان/ابريل ١٩٨١)، اتصالات خاصة، صفحات غير مرقمة.

(٣) لم تتوفر أي معلومات موثوقة حول كيفية تأسيس حزب العمل الاشتراكي العربي وحله إلا في التقرير التنظيمي الصادر عن المؤتمر الرابع للجبهة الشعبية المنعقد في نيسان/ابريل ١٩٨١.

(٤) انظر: منظمة الاشتراكيين اللبنانيين، المصدر نفسه، ص ١٩٩ ـ ٢٠٠؛ اللجنة التنظيمية للجبهة القومية، المصدر نفسه، ص ١٨٨؛ نايف حواتمة، **أزمة الثورة في الجنوب اليمني: تحليل ونقد** (بيروت: دار الطليعة، ١٩٦٨)، ص ٧٨، وعبدالفتاح إسماعيل، **حول الثورة الوطنية الديمقراطية وآفاقها الاشتراكية** (بيروت: دار الفارابي، ١٩٧٩)، ص ٤٠ ـ ٤٨.

(٥) انظر: منظمة الاشتراكيين اللبنانيين، المصدر نفسه، ص ١٩، ٤٧، ٥٢، ٧٧ ـ ٧٨ و٩٦ ـ ١٠٧؛ حواتمة، المصدر نفسه، ٦٤ ـ ٦٥، ٩٠ ـ ٩١ و١٣٥،

وإسماعيل، المصدر نفسه، ص ٤٩ و١٦٢ ـ ١٦٤.

(٦) الجبهة الشعبية لتحرير فلسطين، **الجبهة وقضية الانشقاق**، ص ١٧ ـ ١٩، ٢٧، ٧٨ و١٦٤؛ **موضوعات طريق الثورة**، ص ٧٠، ١٠١، ١٨٠ ـ ١٨١؛ إسماعيل، المصدر نفسه، ص ١٨ ـ ٢٠، والجبهة الشعبية لتحرير فلسطين، **الاستراتيجية السياسية والتنظيمية**، التقرير السياسي والتنظيمي الصادر عن المؤتمر الثاني للجبهة المنعقد في شباط / فبراير ١٩٦٩، ط ٣ ([عمان: الجبهة الشعبية لتحرير فلسطين، دائرة الإعلام المركزي]، ١٩٧٥)، وهو ما عرف بتقرير آب ١٩٦٨ الخلافي، ص ٧٨ ـ ٩٠.

(٧) انظر: **موضوعات طريق الثورة**، ص ٧٧ ـ ٧٨؛ اللجنة التنظيمية للجبهة القومية، **كيف نفهم تجربة اليمن الجنوبية**، ص ٦٦ ـ ٦٧؛ حواتمة، المصدر نفسه، ص ٣٦ ـ ٣٨، والجبهة الشعبية لتحرير فلسطين، **الاستراتيجية السياسية والتنظيمية**، ص ٥٠ ـ ٥٢.

(٨) انظر: صادق جلال العظم، **النقد الذاتي بعد الهزيمة**، المفكر العربي (بيروت: دار الطليعة، ١٩٦٨)، ص ١٢٦ ـ ١٦٢.

(٩) منظمة الاشتراكيين اللبنانيين، **لماذا منظمة الاشتراكيين اللبنانيين؟ حركة القوميين العرب من الفاشية إلى الناصرية: تحليل ونقد**، ص ١٦.

(١٠) انظر: المصدر نفسه، ص ١٦ ـ ٢٥.

(١١) انظر: المصدر نفسه، ص ٥٢.

(١٢) انظر: المصدر نفسه، ص ٥٥.

(١٣) انظر: المصدر نفسه، ص ٥٦.

(١٤) انظر: المصدر نفسه، ص ٨٠.

(١٥) انظر: المصدر نفسه، ص ٧٨.

(١٦) انظر: المصدر نفسه، ص ٧٦ و٨٢.

(١٧) انظر: المصدر نفسه، ص ١٦٩.

(١٨) انظر: المصدر نفسه، ص ٧٢.

(١٩) انظر: المصدر نفسه، ص ١٩١.

(٢٠) انظر: اللجنة التنظيمية للجبهة القومية، كيف نفهم تجربة اليمن الجنوبية، ص ٦٨.

(٢١) انظر: موضوعات طريق الثورة، ص ٩١.

(٢٢) انظر: المصدر نفسه، ص ٩٢.

(٢٣) انظر: المصدر نفسه، ص ٩٤.

(٢٤) انظر: المصدر نفسه، ص ٩٥.

(٢٥) انظر: المصدر نفسه، ص ١٠٠.

(٢٦) انظر: المصدر نفسه، ص ١٤٤.

(٢٧) انظر: المصدر نفسه، ص ١٤٥ ـ ١٥١.

(٢٨) انظر: المصدر نفسه، ص ١٥٦ ـ ١٦٤.

(٢٩) الجبهة الشعبية لتحرير فلسطين، الجبهة وقضية الانشقاق، ص ٥٩.

(٣٠) الجبهة الشعبية لتحرير فلسطين، الاستراتيجية السياسية والتنظيمية، ص ١٨٩ ـ ٢٠٠.

(٣١) انظر: منظمة الاشتراكيين اللبنانيين، لماذا منظمة الاشتراكيين اللبنانيين؟ حركة القوميين العرب من الفاشية إلى الناصرية: تحليل ونقد، ص ٥٦ ـ ٥٧ و١٤٥؛ موضوعات طريق الثورة، ص ١٥٢ و١٧٢؛ العظم، النقد الذاتي بعد الهزيمة، ص ١٣٧، وإسماعيل، حول الثورة الوطنية الديمقراطية وآفاقها الاشتراكية، ص ١٢٣ ـ ١٢٥.

(٣٢) انظر: موضوعات طريق الثورة، ص ٢١ ـ ٢٤.

(٣٣) انظر: محمد باشا المخزومي، خاطرات جمال الدين الأفغاني الحسيني، وفيها مجمل آرائه وأفكاره ومرتآه، في أهل الشرق والغرب، أخلاقاً وسياسة واجتماعاً (بيروت: المطبعة العلمية، ١٩٣١)، ص ٣٩ و٢٦٣ ـ ٢٧١.

(٣٤) انظر: حركة القوميين العرب، «بيان اللجنة التنفيذية لحركة القوميين العرب بكافة فروعها،» (حزيران/يونيو ١٩٦٧)، ص ٣ ـ ٤.

(٣٥) انظر: الجبهة الشعبية لتحرير فلسطين، «البيان التأسيسي للجبهة الشعبية لتحرير فلسطين،» (١١ كانون الأول/ديسمبر ١٩٦٧)، ص ٢ ـ ٤.

(٣٦) انظر: الجبهة الشعبية لتحرير فلسطين، **الاستراتيجية السياسية والتنظيمية**، ص ١٠٦ و١٦٠.

(٣٧) انظر: الجبهة الشعبية لتحرير فلسطين: **الجبهة وقضية الانشقاق**، ص ٩٠، و«البيان التأسيسي للجبهة الشعبية لتحرير فلسطين،» ص ١٨ ـ ١٩.

(٣٨) انظر: الجبهة الشعبية لتحرير فلسطين، **المقاومة ومعضلاتها: كما تراها الجبهة الشعبية لتحرير فلسطين** (بيروت: الجبهة الشعبية لتحرير فلسطين، [١٩٦٩])، ص ١٨ ـ ٢١.

(٣٩) انظر: اللجنة التنظيمية للجبهة القومية، **كيف نفهم تجربة اليمن الجنوبية**، ص ١٨٩ ـ ١٩٠ و٢٠٣.

(٤٠) انظر: إسماعيل، **حول الثورة الوطنية الديمقراطية وآفاقها الاشتراكية**، ص ٢٨ ـ ٢٩.

(٤١) انظر: اللجنة التنظيمية للجبهة القومية، المصدر نفسه، ص ٨٩، والجبهة الشعبية لتحرير فلسطين، **الاستراتيجية السياسية والتنظيمية**، ص ٩٨.

(٤٢) انظر: فريدريك انجلز، **انتي دوهرنغ**، مصادر الاشتراكية العلمية؛ ٦ (دمشق: دار دمشق، ١٩٦٥)، ص ١٣٧؛ فلاديمير ايلتش لينين، **ماركس، انجلز، الماركسية** (موسكو: دار التقدم، ١٩٦٨)، ص ١٣، وأرنستو تشي غيفارا، **الاشتراكية والإنسان في كوبا**، ترجمة مصطفى الفقير (دمشق: مكتبة العباسيين، ١٩٦٧)، ص ٥١.

(٤٣) انظر: فلاديمير ايلتش لينين، «حرب العصابات،» ولين بياو، «الأهمية العالمية لنظرية الرفيق ماوتسي تونغ حول الحرب الشعبية،» في: **الماركسية وحرب العصابات**، تأليف مجموعة من المفكرين السوفيات، ترجمة ماهر كيالي وإبراهيم العابد، ط ٣ (بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ١٩٨٦)، ص ٣١ ـ ٣٢ و١٥٨؛ ريجيس دوبريه، **ثورة في الثورة** (بيروت: دار الآداب، ١٩٦٨)، ص ٣٠ ـ ٣٥، ٣٧ ـ ٤٠، ٨٤ ـ ٨٧ و١١٥ ـ ١٤١، وفرانز فانون، **معذبو الأرض**، ترجمة سامي الدروبي وجمال الدين الأتاسي، ط ٢ (بيروت: دار الطليعة، ١٩٦٦)، ص ٤٢ ـ ٤٦، ٨٤ ـ ٨٩ و١٨٩.

(٤٤) انظر: غيفارا، المصدر نفسه، ص ٦١ ـ ٦٤؛ فلاديمير ايلتش لينين، الامبريالية أعلى مراحل الرأسمالية (موسكو: دار التقدم، ١٩٦٧)، ص ١٥٩ ـ ١٦٠، وأرنستو تشي غيفارا، دراسة عن الوضع الثوري في العالم، ترجمة ناجي علوش (بيروت: دار الطليعة، ١٩٧٦)، ص ٦٠ ـ ٦١.

(٤٥) انظر: موضوعات طريق الثورة، ص ٢٦ ـ ٢٧.

(٤٦) انظر: محسن إبراهيم، مناقشات حول نظرية العمل العربي الثوري (بيروت: دار الفجر الجديد، ١٩٦٣)، ص ١٠٠ ـ ١٠١.

(٤٧) إسماعيل، حول الثورة الوطنية الديمقراطية وآفاقها الاشتراكية، ص ٤٢ ـ ٤٣.

(٤٨) اللجنة التنظيمية للجبهة القومية، كيف نفهم تجربة اليمن الجنوبية، ص ١٧٥.

(٤٩) المصدر نفسه، ص ٢٢٤ و٢٦٥.

(٥٠) المصدر نفسه، ص ٦٩.

(٥١) انظر: موضوعات طريق الثورة، ص ٨٢ ـ ٨٣.

(٥٢) فلاديمير ايلتش لينين، حول الديمقراطية والاشتراكية السوفياتية (موسكو: دار التقدم، [د.ت.])، ص ١٤ ـ ١٥.

(٥٣) أفانا سييف، أسس المعارف الفلسفية: المادية الجدلية والمادية التاريخية (موسكو: دار التقدم، ١٩٧٩)، ص ٢٦٥.

(٥٤) دوبريه، ثورة في الثورة، ص ٨٤ ـ ٨٧، ٩٤ ـ ٩٧، ١١٥ ـ ١١٦ و١٤١.

(٥٥) موضوعات طريق الثورة، ص ٣٠ ـ ٣١.

(٥٦) اللجنة التنظيمية للجبهة القومية، كيف نفهم تجربة اليمن الجنوبية، ص ٢٢٤ ـ ٢٢٥.

(٥٧) حواتمة، أزمة الثورة في الجنوب اليمني: تحليل ونقد، ص ١٣٣.

(٥٨) المصدر نفسه، ص ١٣٣.

(٥٩) انظر: إسماعيل، حول الثورة الوطنية الديمقراطية وآفاقها الاشتراكية،

ص ١٣١ ـ ١٣٣.

(٦٠) انظر: حواتمة، المصدر نفسه، ص ٦٦، ١٢٦ ـ ١٢٧ و١٣٩.

(٦١) انظر: الجبهة الشعبية لتحرير فلسطين، **الجبهة وقضية الانشقاق**، ص ٥٨؛ **موضوعات طريق الثورة**، ص ٦، ١٢، ٤١، ١٠٢ ـ ١٠٣ و١٢٩، وحركة القوميين العرب، **الثورة ومعركة المصير**، التقرير السياسي الصادر عن الاجتماع الموسع للجنة التنفيذية (القومية) لحركة القوميين العرب، في أواخر تموز/يوليو ١٩٦٧، ص ٧٢.

(٦٢) انظر: عبد الحميد شرف، «فكرنا القومي إلى أين؟» **مجلة أفكار** (عمان)، السنة ١، العدد ١ (١٩٦٦)، ص ٢ ـ ١٢.

(٦٣) انظر: اللجنة التنظيمية للجبهة القومية، **كيف نفهم تجربة اليمن الجنوبية**، ص ٢٥٠ ـ ٢٥٥، وإسماعيل، **حول الثورة الوطنية الديمقراطية وآفاقها الاشتراكية**، ص ١٥ و١٢٦ ـ ١٣٠.

(٦٤) انظر: حواتمة، **أزمة الثورة في الجنوب اليمني**، ص ٩٥ ـ ١٣٣.

(٦٥) انظر: اللجنة التنظيمية للجبهة القومية، المصدر نفسه، ص ٧٧، وإسماعيل، المصدر نفسه، ص ١٢٧ ـ ١٢٩.

(٦٦) انظر: منظمة الاشتراكيين اللبنانيين، **لماذا منظمة الاشتراكيين اللبنانيين؟ حركة القوميين العرب من الفاشية إلى الناصرية: تحليل ونقد**، ص ٧٣.

(٦٧) انظر: سييف، **أسس المعارف الفلسفية: المادية الجدلية والمادية التاريخية**، ص ٢٦٩ ـ ٢٧٠ و٢٨٨، وفلاديمير ايلتش لينين، **في التعايش السلمي** (موسكو: دار التقدم، [د.ت.])، ص ٧.

(٦٨) انظر: غيفارا، **الاشتراكية والإنسان في كوبا**، ص ٥٢ و٥٤.

(٦٩) انظر: سييف، المصدر نفسه، ص ٢٣١ ـ ٢٣٢، وميناييف، **الاشتراكية العلمية: نشوؤها ومبادئها** (حلب: دار الفجر، [د.ت.])، ص ٧٥ ـ ٨٠.

(٧٠) انظر: ماوتسي تونغ، **في التناقض** (بكين: دار النشر باللغات الأجنبية، ١٩٦٨)، ص ٧٠.

(٧١) انظر: سييف، **أسس المعارف الفلسفية: المادية الجدلية والمادية التاريخية**،

ص ٣٥٩.

(٧٢) انظر: المصدر نفسه، ص ٣٥٨.

(٧٣) انظر: نيكيتا خروتشوف، **بصدد حركة التحرر الوطني** (موسكو: دار النشر باللغات الأجنبية، ١٩٦٣)، ص ٥٠.

(٧٤) انظر: غيفارا، **الاشتراكية والإنسان في كوبا**، ص ٥٠ ـ ٦٧.

(٧٥) انظر: فلاديمير ايلتش لينين، **الدولة** (موسكو: دار التقدم، ١٩٦٧)، ص ٦ ـ ٢٦؛ فريدريك انجلز، **أصل العائلة والملكية الخاصة والدولة، لمناسبة أبحاث لويس هنري مورغان** (موسكو: دار التقدم، [د.ت.])، ص ٤٤ ـ ٤٥، ودوبريه، **ثورة في الثورة**، ص ٣٦.

(٧٦) انظر: منظمة الاشتراكيين اللبنانيين، **لماذا منظمة الاشتراكيين اللبنانيين؟ حركة القوميين العرب من الفاشية إلى الناصرية: تحليل ونقد**، ص ٢١.

(٧٧) انظر: **موضوعات طريق الثورة**، ص ٣٢.

(٧٨) انظر: المصدر نفسه، ص ٣٤.

(٧٩) انظر: اللجنة التنظيمية للجبهة القومية، **كيف نفهم تجربة اليمن الجنوبية**، ص ٢٠٧ ـ ٢١٠ و٢٢٩ ـ ٢٣١.

(٨٠) انظر: الجبهة الشعبية لتحرير فلسطين: **الجبهة وقضية الانشقاق**، ص ٧٣، و**الاستراتيجية السياسية والتنظيمية**، ص ٧٠، ١١٩ ـ ١٢٠ و١٣٥، وحركة القوميين العرب، **الثورة ومعركة المصير**، ص ٢٩ ـ ٣١.

(٨١) انظر: منظمة الاشتراكيين اللبنانيين، **لماذا منظمة الاشتراكيين اللبنانيين؟ حركة القوميين العرب من الفاشية إلى الناصرية: تحليل ونقد**، ص ٢١، ٥٦ ـ ٥٧ و١٤٥؛ **موضوعات طريق الثورة**، ص ٧١ و١٥٢؛ الجبهة الشعبية لتحرير فلسطين: **الاستراتيجية السياسية والتنظيمية**، ص ١٣٧، و**المقاومة ومعضلاتها: كما تراها الجبهة الشعبية لتحرير فلسطين**، ص ١٨ ـ ١٩.

(٨٢) انظر: غيفارا، **الاشتراكية والإنسان في كوبا**، ص ٦٨.

خاتمة

تم في الفصول السابقة عرض تاريخ حركة القوميين العرب الفكري بعد ربط هذا التاريخ المتمثل بتطور الحركة القومية العربية باتجاهاتها الفكرية المختلفة وحتى نشأة حركة القوميين العرب، كردّ فعل مباشر على هزيمة ١٩٤٨، بعد أن عاش أعضاؤها المؤسسون تجارب سياسية سابقة لها، لتؤدي دورها في إطار المنظمات والأحزاب المعبّرة عن فكر التيارات الرئيسية في تلك المرحلة، وهي الديني والماركسي والقومي، بالإضافة إلى بعض الاتجاهات الممثلة بأحزاب محلية هنا أو هناك...

وقد سبقت الإشارة لدى تحليل تاريخ الحركة الفكري إلى أن الحركة مرت بثلاث مراحل فكرية أساسية لكنها متداخلة،

وأن فرز المراحل تم لأغراض الدراسة والتحليل، وبذلك يمكن العودة إلى مضامين المراحل الثلاث من خلال قراءة تطور مفاهيمها / شعاراتها الرئيسة، فالمرحلة الأولى قدمت مفاهيم: الوحدة والتحرر والثأر، والثانية قدمت: الوحدة والحرية والاشتراكية، بينما قدمت الأخيرة: التحرير والديمقراطية والاشتراكية والوحدة.

ومن ذلك يمكن الاستخلاص أن مفهومي الوحدة والحرية أو التحرير أو الثأر، هما مفهومان ثابتان على مدى حياة الحركة، ومفهوم الثأر كان مرتبطاً بمفهوم العنف الثوري والحرية بمعناها السياسي، فإذا غاب هذا المفهوم عن أدبيات الحركة بعد فترة من ظهوره؛ فقد غاب بتعبيره اللفظي، لكنه كان متضمناً في فهم الحركة لمسألتي الحرية والعنف الثوري الذي ترجم إلى تعبير الكفاح المسلح في مرحلة لاحقة.

يلي ذلك مفهوم الاشتراكية الذي امتد إلى أكثر من ثلث حياة الحركة، ومع أنه طرح منذ وقت مبكر، إلا أنه أخذ مضامينه الاقتصادية والاجتماعية بعد سنة ١٩٦٢، أو تحديداً بعد الإجراءات الاقتصادية في مصر الناصرية. ويأتي بعده مفهوم الديمقراطية بمضامينه المعلنة، والذي تم طرحه في المرحلة الأخيرة.

إن القراءة الأولى لتاريخ الحركة الفكري في مراحلها الثلاث تشير إلى أنها تعبير عن تغير في أولويات الحركة؛ فالوحدة حافظت على مكانتها كأولوية أولى في المرحلتين الأوليين، لكنها تراجعت إلى المكانة الأخيرة في المرحلة الأخيرة، الأمر الذي ارتبط أيضاً بتغير مفهوم الوحدة ذاتها. أما الاشتراكية، فقد حافظت على مكانتها عبر المراحل بعد الوحدة والحرية والديمقراطية، كما ارتبط بتغير مكانة الوحدة تغير مكانة الحرية.

وبالعودة إلى المفاهيم الأساسية في المراحل الثلاث، نلاحظ أن مفهوم الوحدة هو نقيض التجزئة، هو «الوحدة المطلقة» أساس الوجود القومي والتعبير الطبيعي عن هذا الوجود[١]، ويظل كذلك في المرحلة الناصرية ليرتبط بالدولة النواة أو الوحدة النواة، ثم يرتبط مفهوم الوحدة بمفهوم التقدم، فيصبح التقدم هو الحل من أجل الوحدة والحرية[٢].

أما في المرحلة الماركسية فيتحول المفهوم من الإطلاق المثالي إلى الواقعية، فإضافة إلى كونه تعبيراً عن «عواطف ومشاعر قومية» إلا أنه «تعبير عن مصالح الطبقة العاملة وسائر الجماهير الكادحة». لذلك يجب إعادة صياغة المفهوم وإعطاؤه مضامينه الطبقية[٣]. لكن إعادة الصياغة لا تتم فيصبح المفهوم

هو وحدة القوى الثورية الذي يجب ألا يخفي تناقضات المجتمع الطبقية، بل يجب أن ينطلق من واقع تعدد العمل الثوري[٤].

وحول مفهوم الحرية، وبغض النظر عن صيغة تحرر، أو تحرير، أو ثأر، فقد ارتبط في كل المراحل بمفهوم الاستعمار، وحمل مضامين الحرية ببعدها السياسي؛ أي التحرر من الاستعمار[٥]. لكنه تطور، ومنذ بداية منتصف المرحلة الاشتراكية، ليأخذ أبعاداً اجتما ـ اقتصادية، ليصبح تحرير العامل والفلاح من القوى المادية المستغلة[٦]. وفي مرحلة الماركسية هو التحرر من الإقطاع وعلاقاته المتخلفة والاستعمار وسيطرته البغيضة. . . من الطبقات والفئات والمراتب الاجتماعية وقواها السياسية الرجعية[٧].

وبالتالي، يرتبط المفهوم بمفهومي العنف الثوري والاستعمار[٨]، وفي فترة متقدمة من تجربة الجبهة القومية في اليمن وبعد أن يعالج القضايا في بعدها الاجتما ـ سياسي العام، يتضمن المفهوم القضايا الاجتماعية في أبعادها الفردية الخاصة، فيرتبط بإحداث تغيرات عميقة في العلاقات الاجتماعية في الأسرة والمجتمع وحياة الأفراد، وعلى ضوء المتغيرات الاقتصادية[٩].

وفي ما يتعلق بمفهوم الديمقراطية، لا نجد له أصولاً

في المرحلة القومية باستثناء إشارة عابرة حول العدالة الاجتماعية، إلا أنه يتبلور أكثر في مرحلة القومية الاشتراكية، ليحمل معنى حرية تحالف الطبقات الثورية مقابل محو حرية الطبقات المستغِلة. إنه يظل مفهوماً ثانوياً، لا يتقدم إلى المكانة الرئيسية في جملة المفاهيم إلا في المرحلة الماركسية، لكنه يظل يحمل المضامين ذاتها. وفي المرحلتين يرتبط مفهوم الديمقراطية بمفهوم الاشتراكية[١٠].

والمفهوم الرئيسي في سلسلة مفاهيم الحركة هو الاشتراكية، وهو المفهوم الأكثر إشكالية وغموضاً. . . والذي حمل أكثر من تعريف قدمه أكثر من فريق. . . فالاشتراكية في المرحلة القومية مفهوم غامض، عابر، لا يعني أكثر من كونه طريق التصنيع والبناء الاقتصا ـ اجتماعي[١١]، ويتكرر بهذا المضمون في بدايات مرحلة القومية الاشتراكية، إلا أنه يتطور بعد ذلك، لتصبح الاشتراكية منهجاً في التحليل وفهم الظواهر الاقتصادية والاجتماعية، وهي أداة التغيير الثوري[١٢]. وهنا يلاحظ الخلط بين مفهوم الاشتراكية ومفهوم المنهج الديالكتيكي أو المادية الديالكتيكية.

أما في المرحلة الماركسية، فتتعدد مضامين الاشتراكية؛ فمن جهة، هي إلغاء الطبقات وإقامة المجتمع اللاطبقي[١٣].

وهنا أيضاً يلاحظ الخلط بين مفهومي الاشتراكية والشيوعية، ومن وجهة نظر أخرى، هي تصفية أشكال الاستغلال كافة، ومرتبطة بقيام دولة العمال والفلاحين الفقراء(١٤).

يلاحظ من هذا العرض السريع لتطور محتوى المفاهيم مجموعة ملاحظات منها:

ـ خط تطور محتوى المفاهيم غير منتظم استناداً إلى التطور في وعي الواقع الاقتصا ـ اجتماعي المفترض، الذي قاد إلى تبني الاشتراكية، ثم الماركسية، فإضافة إلى تغير أهمية المفاهيم كأولويات نضالية وسياسية ـ عبر المراحل ـ فإننا نجدها لا تنتظم في خطوط متوازية بعضها مع بعض. ففي الحقيقة هي تطرح في بداياتها مفاهيم بسيطة، إلا أنها تتطور في أكثر من اتجاه، فمفهوم الوحدة انتقل عكسياً من «الكلي»، الوحدة المطلقة، إلى «الجزئي»، وحدة القوى الثورية. كذلك، فمفهوم الحرية لم يحمل يوماً بعداً أكثر من بعده السياسي، وفي صيغة جزئية «التحرر من الاستعمار»، حتى في المرحلة الماركسية التي تعالج مفهوم الحرية وبطريقة فلسفية، وأيضاً في مرحلة القومية، حيث تعتني الليبرالية بمفهوم الحرية عناية خاصة، إلا أن الحركة لا تعتمد من المفهوم إلا بعده السياسي الذي أضيف إليه بعض الرؤى الاجتماعية في المرحلة الماركسية، وصار

التحرر من استغلال الإقطاع في مجتمع لا إقطاع فيه، مما يوضح شكل النقل الحرفي عن النماذج الجاهزة. . .

ومع ارتباط قضية الحرية بقضية الديمقراطية، إلا أن مفهوم الديمقراطية ظل عابراً، وارتبط بالاشتراكية ليعبّر عن حرية فئة أو طبقة ضد فئة أو طبقة أخرى. أما مفهوم الاشتراكية، فإنه لم يجاوز حالة الخلط في محتواه ومضامينه ما بين الماركسية الديالكتيكية والشيوعية.

- إن ما يلفت النظر من خلال استعراض المفاهيم الرئيسية في طروحات الحركة هو تلازم المفاهيم وتداخلها، سواء في إطار المفاهيم الرئيسية المشار إليها، أو منظومة المفاهيم الأخرى السابق عرضها. فالوحدة مرتبطة بالحرية، والتقدم مرتبط بهما، والحرية مرتبطة بالاشتراكية، والاستعمار والعنف الثوري، وكذلك الاشتراكية، جميعها مرتبطة بالحرية التي ترتبط بالديمقراطية والوحدة، مما يضفي غموضاً وضبابية على الكثير من هذه المفاهيم وإمكانية تحقيقها في الواقع بعد إنزالها من عالم الشعارات.

- إن المسألة الأهم في مسألة إعادة قراءة المفاهيم هي ملاحظة الغياب التام لمفاهيم القومية الرئيسية، مثل الأمة والقومية والروابط القومية بعد بداية الستينيات، باستثناء

إشارات عابرة عن المشاعر القومية والبعد القومي لقضية التحرير. علماً بأن هذه المفاهيم تم تناولها ماركسياً عبر معالجة الماركسية ـ اللينينية للمسألة القومية، وكان من الأنسب، وفي ظل استمرار التأكيد على استمرارية الحركة كحركة قومية تتبنّى المنهج الماركسي وتسعى للتحول إلى حزب ماركسي ـ لينيني، تناول هذه المفاهيم في إطار الرؤية الماركسية لها، خصوصاً أن منظري الحركة لا شك يدركون أن النقد الذي قدمته الحركة للفهم الماركسي للمسألة القومية استناداً إلى نقد ساطع الحصري لنظرية ستالين في القومية، كان تعبيراً عن موقف سياسي، أدى إلى قراءة الماركسية قراءة مجتزأة، فخرج بنتائج غير دقيقة. فالفهم القومي للماركسية ـ اللينينية أشمل من نظرية ستالين، فهناك الأطروحات الأولى لماركس وانغلز، يليها شروحات لينين التي لا تحتمل تأويلات كثيرة في حق الأمم في تقرير مصيرها، الأمر الذي أنتج موقفاً ماركسياً يؤكد الطابع الثوري للحركات القومية في المجتمعات النامية، بالإضافة إلى النقد الماركسي لنظرية ستالين الذي نفى موضوعة أن سقوط أحد روابط الأمة يعني نفي وجودها(١٥).

وتجدر الإشارة أن هذا الصمت توافق مع صمت آخر حول نظرية الحصري في القومية، التي ترتكز على عامل اللغة، فثمة ما يمكن أن يقال في هذه النظرية، فوحدة اللغة حتى

تتحول إلى وحدة سياسية تحقق الدولة القومية، تتطلب عوامل ومتطلبات كثيرة غير وحدة اللغة. . . بالإضافة إلى النقد الذي وجّه إلى موضوع وحدة التاريخ، حيث لم يستطع الحصري بلورته جيداً(١٦).

وفي هذه الحالة، ألا يكتسب سؤال مشروعية التحول من القومية إلى الماركسية أهمية ما؟ وما إذا كانت هذه الخطوة معبّرة على المستوى الفكري؟ إذ ما معنى أن تستلهم الحركة مجموعة مفهومية من الأدبيات الماركسية المتناثرة، وتصر على البعد القومي لقضيتها، وفي الوقت نفسه، تسقط من بنائها الفكري المفهومات كافة المرتبطة بالقومية، وبالتالي ألا يصدق واقع الانتقائية المنهجية على الانتقائية الفكرية في إطار من التجريبية البراغماتية التي عرفتها الحركة منذ اقترانها بالناصرية؟!

والسؤال هو: هل قدمت الحركة استلهامات من التيارات السابقة تحليلاً وإضافة إلى نسقها الفكري الخاص بها، والذي يعبّر عن رؤيتها؟

ينبغي التأكيد أنه لا يوجد جهد، فكري أصيل بالمطلق، فكل جهد وفي ظل ترابط عوامل المعرفة المعاصرة، ومهما ادّعى من أصالة، يتكىء بشكل أو بآخر على ما سبق من مجهودات فكرية. لكن ثمة فارقاً بين القراءة الخلاقة المساعدة

على بناء نسق فكري يعمد إلى اقتراح إجابته التي لا تخلو من أصالة عن أسئلة الواقع، وتحدياته، وبين القراءة الاتباعية، التي تعجز عن صياغة إجابتها المستقلة، فتعيد إنتاج إجابات الآخرين.

وهكذا نصل إلى السؤال الأهم في هذا السياق، وهو: هل قدمت حركة القوميين العرب نسقاً فكرياً متجانساً يعبّر عن أصالة فكرية؟ إن الإجابة عن هذا السؤال ترتبط بمدى معرفة ما إذا أجابت الحركة عن كل الأسئلة الكبرى المطروحة عليها في صيغة تحديات، مثل قضية السلطة، والديمقراطية، والدولة، وغيرها الكثير الكثير.

لقد رفعت الحركة شعارات تحولت عبر أدبياتها، ومن خلال خطابها السياسي، إلى مفاهيم اصطفّت إلى جانب غيرها، لتشكل نسقاً فكرياً يحاول أن يعبّر عن نظريتها، لكنه بقي نسقاً فكرياً غير متجانس مليئاً بثغرات الصمت عن الكثير من أسئلة التحدي وإسقاط الكثير من مفاهيم المرحلة، المراحل السابقة، عدا عن تبديل اللغة ومصطلحاتها، كي تتناسب والأطروحات الجديدة، مما أفقد الحركة عنصر التجانس والاستفادة من التراكم المعرفي الذي سينعكس بلا شك على تماسك المضامين.

إن أهم ما يؤخذ على الأطروحات الفكرية لحركة

القوميين العرب ـ بغضّ النظر عن النوايا ـ عدم موازنتها بين متطلبات التأسيس لنظرية قومية، تقوم على قواعد معرفية راسخة وتعطي أهمية معقولة للعناصر المادية.

فمن جهة استلهمت نظريةً قوميةً مثاليةً أسقطت الأسس المادية كافة المؤثرة في الظواهر الاجتماعية، ومنها الظاهرة القومية والثورة، حتى أنها لم تأخذ بالأطروحات الجنينية التي قدمها أحد ملهميها، وهو علي ناصر الدين، واكتفت بأطروحات ساطع الحصري وقسطنطين زريق المثالية، وانتقلت إلى النقيض، إلى استغراق في البحث عن الأسس المادية للظواهر، وباستعمال أدوات تحليل بطريقة غير ملائمة أوصلتها إلى درجة الإشراف على متاهة العدمية القومية، على رغم الإصرار على البعد القومي لاستراتيجية التحرير.

إن استعمال أدوات التحليل الملائمة للمجتمعات الأوروبية، والتي لا تملك الكفاءة ذاتها لتحليل وقائع المجتمع العربي وظواهره، والذي تجلى في الاستفادة من موضوعة الطبقات كما رأتها الماركسية ـ اللينينية والماركسية ـ الماوية ـ ومع تأكيد أكثرية الاتجاهات الماركسية أن النموذج الطبقي الأوروبي لا ينطبق على النموذج الطبقي الآسيوي، أو في دول العالم الثالث النامية والمستقلة حديثاً ـ أدى إلى ضعف في تحليل

الحركة في مرحلتها الماركسية، فأصرت على أطروحات مثل البرجوازية والإقطاع والعمال والفلاحين في مجتمعات لا تعرف الإقطاع بمعناه الكلاسيكي الأوروبي، ولم تدخل بعد حتى مرحلة الثورة الصناعية ليكون لديها طبقة عاملة أيضاً بالمعنى العلمي للكلمة، والبرجوازية المتوسطة والكبيرة فيها برجوازية هلامية تابعة نشأت من نشاط اقتصادي استهلاكي مأزوم، وبرجوازية صغيرة قلقة اقتصادياً، ترتفع شرائح رقيقة منها إلى الأعلى بينما ينزل جلّها حتى مقاربة تخوم الفقر نتيجة الأزمات الاقتصادية المتلاحقة، وهناك فوق ذلك كله فلاحون فقدوا صلتهم بالأرض نتيجة التهجير القسري: سكان المخيمات وسكان الأحياء الشعبية المهاجرون من الريف إلى المدينة، يضاف إلى ذلك أن الشرائح التي تخاطب بلغة العمال والفلاحين تنتمي بوعيها إلى بنى مرحلة سابقة على الإقطاع، مثل القبلية، وترابطها بهذا المعنى أقوى بكثير من ترابطها الطبقي. . .

والغريب في أمر الحركة هذا أن الواقع الطبقي غاب عن رؤيتها، على رغم كون عملها الأساسي في أوساط الفلسطينيين من سكان المخيمات وغيرهم في دول الشتات، وسواء كان ذلك منذ بداياتها أو في فترة متقدمة، حيث شكل هؤلاء القسم الأكبر في بنائها التنظيمي. وهؤلاء يمثلون واقعاً طبقياً مغايراً لكل التقسيمات الشائعة، فهم مزيج من عمال ورش وحرفيين

صغار وتجار صغار. . . وأساتذة يحسنون دخلهم من خلال العمل في الدول النفطية ويحققون ثروات صغيرة، وفئات اقتصادية هامشية لا تملك أية مقومات طبقية تجعلها قابلة للتصنيف، ويرتبط كل ذلك بولاءات قبلية أو قروية أو مدينية، إذ يلاحظ كيف يتوزع سكان المخيمات على أحياء تحمل أسماء مدنهم وقراهم الأصلية؛ وبالتالي ينتمون بعضهم إلى بعض نتيجة هذا الواقع السكني. وهذا ما لوحظ بقوة في مخيمات لبنان والأردن على وجه الخصوص. وهي ساحات عمل الحركة الرئيسية.

إن كل ذلك لا يعني عدم توفر الإمكانيات الثورية لدى هذه الفئات، لكن كفاءة أدوات التحليل هي القادرة على فرز الفئات الثورية وبلورتها، وبالتالي صياغة اللغة المناسبة القادرة على تحريك هذه القوى وإمكانياتها، الأمر الذي غاب كلياً، وفي بعض الأحيان جزئياً، عن لغة الحركة وخطابها السياسي، خصوصاً في المرحلة الماركسية، مما مكن قوى الثورة المضادة من إعمال أدواتها في هذه الفئات، فتحولت من إمكانيات ثورية كامنة أو فاعلة، إلى رافد رئيسي لقوى الثورة المضادة، وهذا ما يمكن ملاحظته من التطورات السياسية الأخيرة.

من جهة أخرى، تؤكد البنية الطبقية للحركة وقياداتها عدم دقة أدوات التحليل، فالحركة تتحدث عن ثورة، يقودها

تحالف العمال والفلاحين، وهي بذاتها حركة تتشكل في بنائها الرئيسي وبناء قياداتها من شرائح من البرجوازية الصغيرة، وحتى المتوسطة. وهذا أمر طبيعي في ظل طبيعة التركيب الطبقي واتساع هذه الطبقة وأدائها أدواراً كبيرة في الحياة الفكرية والسياسية في المنطقة.

وتجدر الإشارة في هذا السياق إلى أنه كثيراً ما كانت تأخذ المفردات دلالات ذات قيمة أخلاقية بعيدة عن المحتوى الاقتصا ـ اجتماعي للكلمة، فمن المفروض أن مصطلحاً مثل «برجوازية» أو «طبقة عاملة»، هو صفة تعني موقع إنسان أو مجموعة ما، في علاقات الإنتاج المادية والذهنية، أي واقعاً طبقياً، وهي بالضرورة صفة محايدة معنوياً، إلاَّ أن كثيراً من الاستعمالات كانت تخفي الطابع الطبقي لصالح طابع أخلاقي قيمي للمفردة؛ بحيث أصبحت تعني إما إضفاء طابع التقديس الثوري ـ غير الواقعي بالضرورة ـ على طبقتي العمال والفلاحين، أو طابع الانتهازية واللاثورية والخيانة... الخ.، على طبقات أخرى مثل البرجوازية الصغيرة والمتوسطة.... الخ.، الأمر الذي يعني في المحصلة أن استعمالات مقولات الصراع الطبقي الكلاسيكية لم يكن نتيجة لمعرفة دقيقة بطبيعة الواقع الاقتصا ـ اجتماعي الحقيقي، بل مجرد استعمال أدوات تحليل ولغة غريبة عن هذا الواقع.

إن أهمية الماركسية - اللينينية لا تكمن في مقولات جاهزة عن الطبقات ثبت إخفاق تطبيقها الحرفي على وقائع مغايرة لوقائع المجتمع الأوروبي، سواء أكان مجتمع القرن التاسع عشر أم القرن العشرين. إن أهميتها تكمن في المنهج الديالكتيكي نفسه، وفي قوانين وحدة الأضداد وصراعها، وتحول المتغيرات الكمية إلى متغيرات كيفية، وقانون نفي النفي، بالإضافة إلى مقولات المنهج الأخرى: ثنائيات الخاص والعام، والمضمون والشكل، والجوهر والظاهرة، والسبب والنتيجة، والضرورة والصدفة، والإمكانية والواقع. يضاف إلى ذلك كله، الاستفادة من المنهج، بالمعرفة الدقيقة في طبيعة القوانين وتصنيفها، وآلية عملها ارتباطاً بالواقع المتعين في المجتمع أو الظاهر قيد التحليل، الأمر الذي لم تدركه الحركة جيداً.

ثم يأتي بعد ذلك الموقف التوفيقي من قضية الدين، وبالتالي القوى الإسلامية المحافظة والأكثر محافظة في المرحلتين الأوليين، والصمت المطبق عن مسألة الدين في مرحلة الماركسية، الأمر الذي غيّب إمكانية استخلاص موقف جذري تجاه هذه القوى من جهة، واستخلاص لغة الخطاب السياسي المعقولة الموجّهة إلى الجماهير المتدينة في غالبيتها، إضافة إلى افتقاد المعايير الضابطة للسلوك بين الجماهير المحافظة، إذ شوهد الكثير من الممارسات المتناقضة، فإما السلوك الانفعالي المستفز

لعموم الجماهير أو المحافظة أكثر من المحافظين أنفسهم. وذلك كله أبقى الحركة في موقف دفاعي إزاء هجوم القوى المحافظة، مما أتاح فرصة الاستفراد بالجماهير المحبطة من جراء توالي الهزائم، وأبقى الحركة بالتالي في موقع المراوحة بين موقف ثوري سياسياً، وموقف محافظ اجتماعياً وثقافياً، يؤكد ذلك التغييب التام لتحليل القضايا الاجتماعية الخاصة في قطاعات جماهيرية ذات أدوار فعالة في مسألة الثورة، مثل النساء والشباب، وبالتالي تحييد هذه القطاعات وعدم الاستفادة من إمكانياتها الكامنة، وإبقائها في إطار الدور الثوري الهامشي، عدا عن تراجع التفاف هذه القوى حول بناء الحركة التنظيمي وانفضاضها من حولها في مرحلة تلو الأخرى.

ويمكن في هذا السياق الإشارة إلى أن الحركة شهدت على صعيد بنائها التنظيمي حراكاً مستمراً ارتبط بشكل أو بآخر بطبيعة لغتها السياسية وبنائها الفكري، إذ كانت تفقد في كل مرحلة جزءاً من قاعدتها الاجتماعية لصالح فئات جديدة تدخل الحركة ثم تخرج منها... وهكذا...

ويمكن الانتهاء إلى القول إن الحركة، ونتيجة لعدم انغماسها في قراءة دقيقة للتاريخ وللواقع الحاضر الذي تتحرك فيه، وبالتالي نتيجة عدم قدرتها على تكوين بناء معرفي يمكّنها

من استخلاص نظرية التغيير المنسجمة مع واقعها وأهدافها، حتى لو كانت هذه النظرية ذات أصول في الفكر الإنساني... ولكون الحركة أسيرة الموقف الانفعالي الناشىء عن توالي الهزائم وإحساس قادتها العميق بثقل هذه الهزائم، فقد انغمست في سلسلة من عمليات الانتقاء المركبة للمفاهيم من نماذج سابقة بنيت على نماذج أسبق منها؛ فساطع الحصري وقسطنطين زريق أقاما نسقهما الفكري على غرار النموذج الأوروبي، على رغم الإضافات القيمة التي أدخلها ساطع الحصري على نظريته في القومية، والتي لم تكن بعيدة عن النقد. كذلك علي ناصر الدين الذي قدم نسقه بلغة رجل السياسة والتنظيم البسيطة، القادم من النموذج الاشتراكي الطوباوي المعرّب نتيجة اتصاله بالجماعات الماركسية في فلسطين.

أما الناصرية، فقد سبق تأكيد تجربتها البراغماتية ومحاولتها لتقديم نسق فكري يزاوج بين النموذج الإسلامي والنموذج الاشتراكي العلمي، إلا أن التجربة أثبتت عدم قدرة هذا النموذج على الصمود بوجه المتغيرات التي نشأت حال وفاة عبد الناصر، وكان ممكناً لو أتيح لهذه التجربة فترة حياة أطول، أن تنتهي كلياً من عملية التوفيق لصالح ميل أوضح إلى أحد النموذجين المذكورين، إذ إن قراءة المعطيات السياسية الناشئة بعد هزيمة حزيران/يونيو توحي بإمكانيات مثل هذا التحول.

وفي كل الأحوال، يمكن القول إن تحول مصر الناصرية بعد وفاة عبد الناصر عن الكثير من المفاهيم التي طرحتها الناصرية بقيادة بعض رجالات عبد الناصر نفسه يمثل شكلاً من أشكال التحول...

ثم تأتي المرحلة الأخيرة، وجل استلهاماتها من النموذج الماركسي ـ الماوي أو الماركسي الكلاسيكي والتجربتين الكوبية والفييتنامية اللتين قامتا على خلفية النظرية الماركسية، كل ذلك يؤكد أن الحركة، وإن قدمت نسقاً فكرياً خاصاً بها في كل مرحلة من هذه المراحل، إلا أنه يفتقد التجانس المؤدي إلى إنشاء نظرية سيا ـ اجتماعية، على رغم كل محاولاتها. فالانتقائية غير المدروسة والمحاولات الفكرية المبنية على عدم المعرفة، أو المعرفة غير الدقيقة بالواقع الاجتماعي لا يمكن إلا أن تؤدي إلى مثل هذه النتيجة... نتيجة عدم القدرة على تقديم نسق فكري متجانس، وعدم القدرة على التوفيق ما بين النظرية القومية والنظرية الماركسية. فالذي كان هو التحول بين النقائض، والمحاولة الوحيدة التي مثلت عملية التوفيق، كانت عبر التجربة الناصرية ومن خلال فكرها، وكان من الممكن أن تنتج، لو أن الحركة تابعت سيرها في عملية التوفيق بالأخذ بمقولة محسن إبراهيم حول بناء الحزب ودوره في عملية البناء الاشتراكي أو قيادة الثورة، واستنباط لغة خطاب تبقي على

المفاهيم القومية بتعميق الأبعاد الاقتصاد ـ اجتماعية في العوامل المكونة للوحدة القومية والأمة، وفي الوقت ذاته إيجاد لغة خطاب سياسي تتناسب مع طبيعة الواقع الطبقي المحلي بعد تحليله باستلهام مقولات المنهج الديالكتيكي وقوانينه، وليس مقولات المادية التاريخية الجاهزة وغير الملائمة للتطبيق القسري على المجتمعات العربية. . .

كما أن أكثر من مفكر أشار إلى إخفاق الفكر القومي في تقديم النظرية القادرة على تحريك التغير الاجتماعي لتحقيق أهداف الأمة. . . إلا أن التحليل الأدق في هذا المجال يقدمه محمد عابد الجابري في سياق بحثه الخطاب السياسي العربي، إذ يؤكد إخفاق الخطاب القومي، بمعنى عدم قدرة العقل المنتج لهذا الخطاب على تقديم نظرية متماسكة تفسر الواقع وتقدم إمكانيات حله. . . ولا يعني هذا الاخفاق بالضرورة فساد مضامينه أو أهدافه أو تطلعاته.

فالخطاب القومي من وجهة نظر الجابري خطاب «إشكالي ما ورائي» يدور في الممكنات الذهنية، فهو خطاب «ميتا ـ واقعي» محله العاطفة وليس العقل، الأمر الذي يفسّر انتقال هذا الخطاب من التشدد إلى الاعتدال(١٧).

إن تحليل الجابري لا ينطبق فقط على المرحلتين الفكريتين

الأولين من حياة حركة القوميين العرب الفكرية التي يمثل «خطابها السياسي» جزءاً من الخطاب القومي العربي، بل يمتد أيضاً ليشمل مرحلتها الماركسية، وبأسس منهجية التحليل نفسها، فالانتقائية من دون المعرفة الدقيقة للوقائع أوصلت إلى جملة استلهامات من الماركسية وإسقاط مفاهيم القومية. فما تغيّر في الخطاب الماركسي للحركة هو اللغة، في حين بقي المنهج، والعقل المؤسس لهذا المنهج وفكره، وهو الجوهر الأساسي في بناء الحركة السياسي والفكري، وهو العقل الانتقائي الانفعالي. . .

ومع كل ذلك ننتهي إلى تأكيد أن أزمة حركة القوميين العرب في مسألة إمكانية بناء النظرية السيا ـ اجتماعية القادرة على استخراج قوانين الواقع والدفع باتجاه تغييره، لم تكن أزمة الحركة فقط، بل هي أزمة فصائل حركة التحرر العربي كافة، بما فيها الأحزاب الشيوعية العربية وبعض الأنظمة الوطنية، إذ لم تعط لحركة الفكر الأهمية المناسبة وسط زخم حدث سياسي. وما الجهود الفكرية في إطار حركة التحرر الوطني إلا جهود فردية لأشخاص إما خرجوا من أحزابهم أو أعطتهم أحزابهم قدراً من الحرية الفكرية، لكن جلّ هذه الجهود لم ترق إلى مستوى تأسيس النظرية المتكاملة، وظلت في إطار المشاريع الفكرية التي سيحدد الزمن ما إذا كانت ستكتمل أم لا. . .

من جهة، يمكن القول إن إخفاق الحركة في أداء دور فكري من خلال بناء النظرية لا يقلل من قيمتها كحركة سياسية اجتهدت لتناضل بإخلاص من أجل تحقيق أهدافها، مما أبقى على احترامها عند جميع من تعامل معها من جماهير أو قيادات.

وبذلك يمكن الانتهاء إلى القول بأن الحركة حافظت، ومنذ نشأتها، على مجموعة سمات أساسية هي: مركزية القضية الفلسطينية بالنسبة إليها، والدعوة إلى الفعل المباشر، وبالتالي التعبير البسيط عن روح الشعب وهمومه، والبحث عن رؤى نظرية بسيطة لتغطية المواقف العملية، أي عدم الاهتمام بالبنى الفكرية المعقدة ولذاتها(١٨). وهذا ما ينطبق على جهد الحركة الفكري في كل المراحل؛ ففي المرحلة القومية أخذت من الفكر القومي أكثر مفاهيمه تجريداً وبساطة، وكذلك فعلت في المرحلتين اللاحقتين، وبالتالي لم تكن القضية الفكرية مطروحة وبحدة على جدول أعمالها.

وأخيراً، لا بد من الإشارة إلى أن التحليل انصب على جهد الحركة الفكري من خلال خطابها السياسي والايديولوجيا المتضمنة فيه، بحيث يمكن القول إن البحث بقي في إطار الفكر ولم يتسع للدخول في إطار الفلسفة، وذلك ببساطة لعدم وجود فلسفة متكاملة يمكن الإشارة إليها في هذا الجهد؛

الفلسفة كجهد يستهدف الحديث عن الكليات المجردة، وخطاب الحركة السياسي تعامل مع أخص الخصوصيات، ولم يعتن بنفسه على مستوى بحث هذه الخصوصيات لتقديم نسق فكري متجانس، فكيف يكون الأمر بالنسبة إلى الفلسفة؟!

إن بحث المسألة الفلسفية ممكن في إطار بحث بعض المصادر الفكرية الأساسية التي اعتمدتها الحركة كالفلسفة القومية أو المادية الديالكتيكية، لكن مثل هذا البحث سيخرج عن السياق المطلوب، ومكانه مجالات أخرى تخص دراسات متخصصة في هذه الفلسفات. أما على صعيد القوميين العرب فلا يمكن الحديث عن مجهودات فكرية لم تصل مستوى الفلسفة. وهذا طبيعي في سياق الفكر العربي، إذ إن جلّه يدور في إطار الفكر، وقليلة هي المجالات الفلسفية في إطار فكر حركة التحرر الوطني وفصائلها.

هوامش الخاتمة

(١) الحكم دروزة وحامد الجبوري، مع القومية العربية، ط ٢ (القاهرة: اتحاد بعثات الكويت، ١٩٥٨)، ص ١٢٠ ـ ١٢٤.

(٢) الحكم دروزة، الشيوعية المحلية ومعركة العرب القومية (بيروت: دار الفجر الجديد، ١٩٦١)، ص ٨٩ و٤٨.

(٣) موضوعات طريق الثورة، ط ٣ (بيروت، النشرة المركزية لحزب العمل الاشتراكي العربي، آذار/مارس ١٩٧٨)، ص ٤٣.

(٤) اللجنة التنظيمية للجبهة القومية، كيف نفهم تجربة اليمن الجنوبية (بيروت: دار الطليعة، ١٩٦٨)، ص ٢٠٧ ـ ٢١٠.

(٥) انظر: محسن إبراهيم، في الديمقراطية والثورة والتنظيم الشعبي، من دراسات مجلة الحرية؛ ١، ط ٢ (بيروت: دار الفجر الجديد، ١٩٦٢)، ص ٥٣.

(٦) انظر: محسن إبراهيم، مناقشات حول نظرية العمل العربي الثوري (بيروت: دار الفجر الجديد، ١٩٦٣)، ص ٥٥.

(٧) موضوعات طريق الثورة، ص ٢١ ـ ٢٤.

(٨) الجبهة الشعبية لتحرير فلسطين، المقاومة ومعضلاتها: كما تراها الجبهة الشعبية لتحرير فلسطين (بيروت: الجبهة الشعبية لتحرير فلسطين، [١٩٦٩])، ص ١٨ ـ ٢١.

(٩) عبد الفتاح إسماعيل، حول الثورة الوطنية الديمقراطية وآفاقها الاشتراكية (بيروت: دار الفارابي، ١٩٧٩)، ص ٢٦٣ ـ ٢٧١.

(١٠) موضوعات طريق الثورة، ص ٣٠ ـ ٣١.

(١١) حركة القوميين العرب، الوحدة ثورة ومسؤولية ([د.م.]: منشورات حركة القوميين العرب، ١٩٥٩)، ص ٥٤.

(١٢) إبراهيم، مناقشات حول نظرية العمل العربي الثوري، ص ٥٩، ٦١ و٦٩.

(١٣) موضوعات طريق الثورة، ص ٣٠ ـ ٣١.

(١٤) نايف حواتمة، أزمة الثورة في الجنوب اليمني: تحليل ونقد (بيروت: دار الطليعة، ١٩٦٨)، ص ١٣٣.

(١٥) انظر: الياس مرقص، الماركسية في عصرنا، سلسلة السياسة والمجتمع، ط ٢ (بيروت: دار الطليعة، ١٩٦٥)، ص ١٥٣ ـ ١٦١، وجوزيف ستالين، الماركسية والقضية القومية، ترجمة رابطة الكتاب التقدميين (بيروت: دار النهضة الحديثة، [د.ت.])، ص ١٤ و٢١٠.

(١٦) انظر: ناصيف نصار، تصورات الأمة المعاصرة: دراسة تحليلية لمفاهيم الأمة في الفكر العربي الحديث، ط ٢ (بيروت: دار أمواج، ١٩٩٤)، ص ٢٥٤ ـ ٢٥٥.

(١٧) محمد عابد الجابري، الخطاب العربي المعاصر: دراسة تحليلية نقدية، ط ٢ (بيروت: دار الطليعة، ١٩٨٥)، ص ١٣١ ـ ١٣٥.

(١٨) مجموعة باحثين، «الجذور التاريخية لأزمة اليسار الفلسطيني،» (مخطوط، ١٩٩٤)، صفة الاطلاع شخصية، ص ٣٢.

هذا الكتاب

يدرس هذا الكتاب حركة القوميين العرب التي شكلت أحد روافد الحركة القومية العربية خلال عقود. يعالج الكتاب المحطات البارزة في تاريخ الحركة، ويركز على الجانب الفكري فيميز بين مرحلة القومية المثالية أو القومية الخالصة، وبين مرحلة القومية الاشتراكية التي واكبت مرحلة صعود الناصرية وتبلور أهدافها الاجتماعية وبروز ما بات يسمى بالاشتراكية العربية، والمرحلة التي أعقبت هزيمة الخامس من حزيران والتي شهدت نقاشات واسعة وصراعات حادة (داخل الحركة) حول أسباب الهزيمة ودور الطبقات الاجتماعية في المشروع التحرري الاجتماعي على الصعيد القومي.

في تناولها لهذا الموضوع، تساهم الكاتبة في سد فراغ طال حقبة تاريخية مهمة، وقوة سياسية لعبت دوراً بارزاً على الصعيد القومي وشهدت تحولات لم تحظَ بالاهتمام الذي تستحق من قبل الكتاب والباحثين.

مركز دراسات الوحدة العربية

بناية «سادات تاور» شارع ليون
ص.ب: ٦٠٠١ ـ ١١٣ ـ بيروت ـ لبنان
تلفون: ٨٦٩١٦٤ ـ ٨٠١٥٨٢ ـ ٨٠١٥٨٧
برقياً: «مرعربي» ـ بيروت
فاكس: ٨٦٥٥٤٨ (٩٦١١)